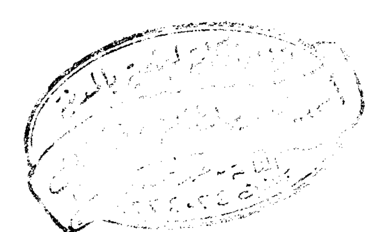


فتاوى السبكي

تأليف

الإمام أبي الحسن تقي الدين علي بن عبد الكافي السبكي



الجزء الأول

دار المعرفة
بيروت - لبنان



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله العظيم والصلاة والسلام على سيدنا محمد النبي الكريم وعلى آله وصحبه وسلم.

أما بعد فهذه كلمات بين يدى الكتاب لعل فيها فائدة للمطالع :

١ ـ نسخة دار الكتب المصرية فى مجلدين بالقطع الكبير ، وقد تابعناها فى جعل النسخة المطبوعة فى مجلدين . وقد نسخت فى سنة ثمان وستين وسبعمائة على مافى آخر الجزء الاول منها .

٢ ـ نسخة دار الكتب الظاهرية بدمشق فى ثلاثة مجلدات ، وقد كتبت فى سنة ثمان وسبعين وثمانمائة .

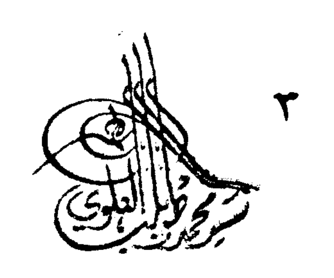
٣ ـ النسخة المصرية مخرومة من آخر المجلد الثانى فاستكملنا النقص من الشامية .

٤ ـ تابعت الشامية فى ترتيب بعض المسائل تقديماً وتأخيراً

٥ ـ من الصفحة ١٧ من الجزء الاول المطبوع الى الصفحة ١٤٤ منه صححه وعلق عليه الشيخ محمد حامد الفقى

٦ ـ ابتدأت المقابلة بالنسخة الشامية من الصفحة ٣٣٠ من الجزء الاول .

* * *



﴿ ترجمة الامام تقى الدين السبكى ﴾

هو الامام العلامة الحافظ الفقيه المجتهد النظار الورع الزاهد قاضى القضاة تقى الدين أبو الحسن على بن عبد الكافى السبكى الكبير رحمه الله .

ولد بسبك - بضم فسكون - من قرى المنوفية بمصر سنة ٦٨٣

تفقه على ابن الرفعة ، وأخذ التفسير عن العلم العراقى ، والحديث عن الشرف الدمياطى ، والقراآت عن التقى الصائغ ، والاصلين والمعقول عن العلاء الباجى ، والخلاف والمنطق عن السيف البغدادى ، والنحو عن أبى حيان .

ورحل فى طلب الحديث إلى الشام والاسكندرية والحجاز وسمع من شيوخها كابن الموازينى وابن مشرف وابن الصواف والرضى الطبرى وآخرين يجمعهم معجمه الذى خرجه له الحافظ أبو الحسين بن أيبك فى عشرين جزءاً .

قال الحافظ أبو المحاسن الحسينى فى ذيل تذكرة الحفاظ : عنى بالحديث أتم عناية وكتب بخطه المليح الصحيح المتقن شيئاً كثيراً من سائر علوم الاسلام ، وهو ممن طبق الممالك ذكره ولم يخف على أحد عرف أخبار الناس أمره ، وسارت بتصانيفه وفتاويه الركبان فى أقطار البلدان ، وكان ممن جمع فنون العلم مع الزهد والورع والعبادة الكثيرة والتلاوة والشجاعة والشدة فى دينه . . . اه .

وقال الجلال السيوطى فى ذيل تذكرة الحفاظ وغيره : أقبل على التصنيف والفتيا وصنف أكثر من مائة وخمسين مصنفاً ، وتصانيفه تدل على تبحره فى الحديث وغيره وسعة باعه فى العلوم ، وتخرج به فضلاء العصر ، وكان محققاً مدققاً نظاراً جدلياً بارعاً فى العلوم ، له فى الفقه وغيره الاستنباطات الجليلة والدقائق اللطيفة والقواعد المحررة التى لم يسبق اليها ، وكان منصفاً فى البحث على قدم من الصلاح والعفاف ، ومصنفاته مابين مطول ومختصر ، والمختصر منها لابد وأن يشتمل على مالا يوجد فى غيره من تحقيق وتحرير لقاعدة واستنباط وتدقيق اه .

وقال الحافظ ابن حجر : ولى قضاء دمشق سنة ٧٣٩ بعد وفاة الجلال القزوينى. فباشر القضاء بهمة وصرامة وعفة وديانة ، وأضيفت اليه الخطابة بالجامع الأموى فباشرها مدة وولى التدريس بدار الحديث الأشرفية بعد وفاة المزى ، وما حفظ عنه فى التركات ولا فى الوظائف مايعاب عليه ، وكان متقشفاً فى أموره متقللا من الملابس حتى كانت ثيابه فى غير الموكب تقوم بدون ثلاثين درهماً ، وكان لايستكثر على أحد شيئاً حتى انه لما مات وجدوا عليه اثنين وثلاثين ألف درهم دينا فالتزم ولداه التاج والبهاء بوفائها ، وكان لاتقع له مسألة مستغربة أو مشكلة إلا ويعمل فيها تصنيفاً يجمع فيه شتاتها طال أو قصر اه .

وقال الزين العراقى : تفقه به جماعة من الأئمة وانتشر صيته وتواليفه ، ولم يخلف بعده مثله اه .

وقال الاسنوى : كان أنظر من رأيناه من أهل العلم ومن أجمعهم للعلوم وأحسنهم كلاما فى الأشياء الدقيقة وأجلدهم على ذلك ، وكان فى غاية الانصاف والرجوع إلى الحق فى المباحث ولو على لسان آحاد الطلبة اه .

وقال الصلاح الصفدى : الناس يقولون ماجاء بعد الغزالى مثله ، وعندى انهم يظلمونه بهذا وما هو عندى إلا مثل سفيان الثورى اه :

وقال الحافظ الذهبى فيه :

ليهن الجامع الأموى لما ... علاه الحاكم البحر التقى
شيوخ العصر أحفظهم جميعاً ... وأخطبهم وأقضاهم على

وفى (شذرات الذهب فى أخبار من ذهب لابن العماد) : الامام تقى الدين أبو الحسن على بن عبد الكافى بن على بن تمام بن يوسف بن موسى بن تمام بن حامد بن يحيى بن عمر بن عثمان بن على بن مسور بن سوار بن سليم السبكى الشافعى المفسر الحافظ الاصولى اللغوى النحوى المقرىء البيانى الجدلى الخلافى النظار البارع شيخ الاسلام أوحد المجتهدين . قال السيوطى : ولد مستهل صفر سنة ثلاث

وثمانين وستمائة وقرأ القرآن على التقى بن الصائغ والتفسير على العلم العراقى والفقه على ابن الرفعة والاصول على العلاء الباجى والنحو على أبى حيان والحديث على الشرف الدمياطى ، ورحل وسمع من ابن الصواف والموازينى وأجاز له الرشيد بن أبى القاسم واسماعيل بن الطبال وخلق يجمعهم معجمه الذى خرجه له ابن أيبك وبرع فى الفنون وتخرج به خلق فى أنواع العلوم وأقر له الفضلاء وولى قضاء الشام بعد الجلال القزوينى فباشره بعفة ونزاهة غير ملتفت الى الاكابر والملوك ولم يعارضه أحد من نواب الشام إلا قصمه الله وولى مشيخة دار الحديث الاشرفية والشامية البرانية والمسرورية وغيرها . وكان محققاً مدققاً نظاراً له فى الفقه وغيره الاستنباطات الجليلة والدقائق والقواعد المحررة التى لم يسبق اليها وكان منصفاً فى البحث على قدم من الصلاح والعفاف وصنف نحو مائة وخمسين كتاباً مطولا ، ومختصر المختصر منها يشتمل على مالا يوجد فى غيره من تحرير وتدقيق وقاعدة واستنباط ، منها تفسير القرآن وشرح المنهاج فى الفقه .

ومن نظمه :

إن الولاية ليس فيها راحة ... إلا ثلاث يبتغيها العاقل

حكم بحق أو إزالة باطل ... أو نفع محتاج سواها باطل

وله :

اذا أتتك يدٌ من غير ذى مقة ... وجفوةٌ من صديق كنت تأمله

خذها من الله تنبيهاً وموعظةً ... بأن ماشاء لا ماشئتَ يفعله

بقى على قضاء الشام إلى أن ضعف فأناب عنه ولده التاج وانتقل إلى القاهرة وتوفى فيها بعد عشرين يوماً سنة ٧٥٦ ودفن بسعيد السعداء بباب النصر .

أغدق الله على ضريحه سحائب رحمته ورضوانه عنه وكرمه .

***

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله جامع الشتات وفاتح سبل الخيرات . أحمده حمداً يليق بجلاله وأصلى وأسلم على نبيه محمد وصحبه وآله . و بعد فهذه آيات متفرقة وفتاوى فى مسائل من الفقه متعددة من كلام شيخ الاسلام الشيخ الامام تقى الدين آخر المجتهدين أبى الحسن على بن عبد الكافى بن على بن تمام السبكى الشافعى تغمده الله برحمته . منقولة من خطه حرفاً حرفاً فاذا قلنا قال الشيخ الامام إلى أن نقول انتهى فاعلم أن ذلك كله كلامه نقل من خطه ولم ينقل عنه شىء بالمعنى بل بالعبارة ، وكذلك إذا أطلقنا وكذا المسئلة فاعرف أنها منقولة من خطه حرفاً حرفاً . وهذه الفتاوى والآيات غير ما خصه بالتصنيف فانا لم نذكر من الآيات والفتاوى إلا ما وجدناه فى مجاميعه أو بخطه فى جزازات متفرقة أو على فتاوى موجودة فى أيدى الناس، و بعضها وجد بخطه على ظهور كتبه . فهذا القدر هو الذى خشينا عليه الضياع فأردنا أن نجمع شمله فى مجموع مرتب على الأبواب . ولم نذكر شيئاً مما خصه بالتصنيف إلا قليلا من مسائل مهمات صنف رحمه الله فيها تصانيف مبسوطة ومختصرة فذكرنا المختصر من المصنفين ، و ربما كانت له فى مسئلة واحدة سبعة مصنفات كمسألة تعدد الجمعة ومسئلة التراويح ومسئلة هدم الكنائس فذكرنا أخصر تلك المصنفات روماً للتسهيل والله المسئول أن يعين على هذا المقصد الجميل. وليس فى هذا الكتاب إلا ما هو منقول من خط الشيخ الامام رحمه الله وفلان الناسخ المحرر غير متصرف بشىء . وما كان منسوباً إلى ولده شيخ الاسلام آخر المجتهدين تاج الدين عبد الوهاب سلمه الله من الآفات نبهنا عليه فى موضعه والله حسبى ونعم الوكيل .

﴿ سورة فاتحة الكتاب ﴾

مكية وقيل مدنية وهو ضعيف وقيل مكية ومدنية، تسمى أم القرآن لاشتمالها على المعانى التى فى القرآن ، وسورة الكنز والواقية والحمد والمثانى وسورة الصلاة وسورة الشفاء والشافية والرقية والاساس والنور وسورة تعليم المسئلة وسورة المناجاة وسورة التفويض / وهى سبع آيات باجماع الاكثر وقيل ست وقيل ثمان وهما شاذان ضعيفان، وجمهور المكيين والكوفيين عدوا (بسم الله الرحمن الرحيم) آية ولم يعدوا (أنعمت عليهم) وجمهور بقية العادين على العكس / والباء متعلقة بمحذوف تقديره باسم الله أقرأ أو أتلو لأن الذى يتلو التسمية مقروء وقدرمتأخراً لانه الأهم هنا وجاء متقدما فى (اقرأ باسم ربك) لأن القراءة هناك أهم ، وعلقه الكوفيون بفعل متقدم والبصريون باسم متقدم هو خبر لمبتدأ تقديره ابتدائى كائن باسم الله، ومعنى الباء هنا الاستعانة وقيل الالصاق قال الزمخشرى وهو أعرب وأحسن والمراد تعليم العباد كيف يتبركون باسمه ويحمدونه / والاسم فيه خمس لغات اسم بكسر الهمزة وضمها وسم [١] وسماً كهدى [٢] وحذفت الهمزة [٣] لكثرة الاستعمال ولذلك أثبتت فى (اقرأ باسم ربك) / والاسم اذا أريد به اللفظ والمسمى مدلوله والتسمية جعل اللفظ دليلا عليه فلاشك انهما متغايران / [٤] والله علم على المعبود مرتجل وقيل مشتق ومادته من أله [٥] بمعنى فزع أو عبد أو تحير أو سكن، وقيل من لاه يليه اذا ارتفع وقيل من لاه يلوه اذا احتجب وقيل من وله أى طرب وهو ضعيف فعلى الاول أصله الاله حذفت الهمزة اعتباطاً أو حذفت للنقل مع الادغام ، وأل فيه زائدة لازمة وشذ حذفها فى قولهم «لاه أبوك» وقيل إن أل من نفس الكلمة ورد بامتناع تنوينه لانه حينئذ يكون وزنه فعالا . وتفخيم لامه سنة اذا لم يقع ما قبله مكسوراً، وقيل انه اسم أعجمى معرب وقيل انه صفة (٦) / واضافة اسم الى الله كما فى قولك : بدأت باسم زيد فالمراد بالاسم المضاف اللفظ، وبزيد المضاف اليه مدلوله . فاسم زيد المبدوء به هو لفظ «زيد» ولو قلت بدأت بزيد لكان المعنى أنك بدأت بذاته هكذا المعنى هنالك بجعل

---

(١) بكسر السين وضمها . (٢) وفيها الكسر أيضا كرضا . (٣) أى خطأ.
(٤) فى الاصل « انها متغايرة » . (٥) وعليه تكون الألف زائدة ومادته همزة ولام وهاء .(٦) وهو قول غريب لأن لفظ الجلالة « الله » معروف فى جميع لغات العرب أنه خاص بخالق السموات والارض وكل شىء . قال(ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله) وغيرها فى القرآن وأشعار العرب كثير.

اسم الله مذكوراً فى أول الاشياء . وهذا يدلك على ان معنى الالصاق فى الباء أحسن من معنى الاستعانة ، كما قاله الزمخشرى . ولو قلت بدأت بالله كان المعنى على الاستعانة دون الالصاق . فافهم هذا المعنى فقد تكلم الناس فى ذلك بما لا أرتضيه/ و(الرحمن الرحيم) قيل دلالتهما واحدة . وقيل الرحمن أبلغ والصحيح أن مبالغة رحمن من حيث الاعتلاء والغلبة كغضبان . ولذلك لايتعدى . ومبالغة رحيم من حيث التكرار والوقوع بمحال الرحمة . ولذلك تتعدى . قالت العرب : حفيظ علمك وقيل مرفوعا «الرحمن رحمن الدنيا والآخرة والرحيم رحيم الآخرة» وقيل : رحمن الدنيا ورحيم الآخرة . وقيل رحمن الآخرة ورحيم الدنيا . وفى صرف الرحمن قولان يستند أحدهما الى أصل عام ، وهو أن أصل الاسم الصرف ، والآخر الى أصل خاص وهو أن أصل فعلان المنع لغلبته فيه . وقال الزمخشرى فى تعليله لما لم يكن له مؤنث على فعلى ولا على فعلانة وجب الرجوع الى الأصل وهو القياس على نظائره ؛ نحو عريان وسكران . ووصف الله تعالى بالرحمة مجاز عن انعامه . فيكون صفة فعل وقيل ارادة الخير لمن اراد الله تعالى به ذلك فيكون صفة ذات . وانما قدم الرحمن على الرحيم ولم يسلك طريق الترقى لأن الرحمن تناول جلائل النعم وعظائمها وأصولها فأردفه الرحيم كالتتمة والرديف ليتناول مادق منها ولطف . وهذا تنبيه على وجه آخر من المغايرة بين مدلول الرحمن والرحيم . والرحيم فعيل بمعنى فاعل . وفى إعراب «الرحمن الرحيم» خلاف فالجمهور على أنه صفة لأنه يراد به البيان ، وان كان يجرى مجرى الاعلام . وقال الاعلم : بدل ، ورد[1] بان الاسم الأول لايحتاج الى تبيين . (الحمد) الثناء على الجميل من صفة أو نعمة باللسان وحده ، ونقيضه الذم . والشكر الثناء على النعمة ، وآلته اللسان أو العمل . فبينهما عموم وخصوص من وجه[2] فيكون الحمد بدون الشكر فى الثناء على الصفات التى فى المحمود ، ويكون الشكر بدون الحمد فى الثناء على النعمة الصادرة منه بالعمل ويجتمعان فيما إذا أثنى على المنعم باللسان ، وقيل هما بمعنى واحد . وقيل الحمد أعم . وهما ضعيفان ، وقولنا على الجميل . وعلى

---

(١) أى الاول ، ويرد الثانى بأن الاسم الاول هو المقصود بالحكم .

(٢) قال أبو هلال العسكرى فى الفروق اللغوية : الفرق بين الحمد والشكر أن الشكر هو الاعتراف بالنعمة على جهة التعظيم للمنعم ، والحمد الذكر بالجميل على جهة التعظيم المذكور به أيضاً ويصح على النعمة وغير النعمة ، والشكر لا يصح الا على النعمة . . . الى آخر ما بسطه .

النعمة أي بسببهما. فالثناء على المحمود والمشكور بسببهما. والحمد مصدر، والتعريف إما للعهد، أي الحمد المعروف بينكم أو لتعريف الماهية أو للاستغراق وقد أجمع السبعة على قراءته بالرفع، ولا حاجة الى ذكر الشواذ. (لله) اللام للاستحقاق. (رب) مصدر وصف به أو اسم فاعل حذفت ألفه كبار وبر. ولا يطلق من غير قيد الا على الله تعالى، ومعناه هنا : إما السيد وإما المالك أو المعبود أو المصلح. (ال) فى العالمين للاستغراق وجمع العالم شاذ، لانه اسم جمع وجمعه بالواو والنون اشذ لاختلال الشروط [1] وحسنه معنى الوصفية. والعالم اسم لذوى العلم من الملائكة والثقلين. وقيل بل ما علم به الخلق من الاجسام والاعراض. وقيل : المكلفون، لقوله تعالى (إن فى ذلك لآيات للعالمين) ولا دليل فيه، بل يدل للاول. قرأ (مالك) بالالف عاصم والكسائى وخلف فى اختياره. وقرأ (ملك) باقى السبعة. والكاف مكسورة فيهما فى المتواتر. وبين الملك والمالك عموم وخصوص من وجه. لكن الملك – بضم الميم – أمدح وقيل عكسه. ويشهد له (لمن الملك اليوم لله) وفى ملك ثلاث عشرة قراءة لم نرد ذكر الشاذ منها. قال اللغويون : والملك والملك راجعان الى الملك وهو الشد والربط ومنه ملك العجين وقيل ملك ومالك بمعنى كفره وفاره. (اليوم) من طلوع الفجر الى غروب الشمس ويطلق على مطلق الوقت ولم يأت مما فاؤه ياء وعينه واو إلا يوم ويوح اسم للشمس. والمراد به فيها زمان ممتد الى ان ينقضى الحساب ويستقر أهل الجنة فى الجنة وأهل النار فى النار (الدين) الجزاء والحساب وهذه الاضافة اضافة اسم الفاعل الى الظرف على سبيل الاتساع وقيل إلى المفعول على الحقيقة. وفى إضافة مالك اشكال، لانه اسم فاعل بمعنى الاستقبال فهى غير محضة فلا تتعرف بالاضافة فلا تكون صفة للمعرفة ولا بدلا. لان البدل بالصفات ضعيف فقيل فى جوابه : إن الاضافة بمعنى الماضى، وهو حق، لان الملك متقدم وان تأخر المملوك. وقيل : لان فى اسم الفاعل بمعنى الحال أو الاستقبال – وجهين. أحدهما ماقدمناه والثانى انه يتعرف بما أضيف اليه اذا كان معرفة. فيلحظ فيه أن الموصوف صار معروفا بهذا الوصف وكان تقييده بالزمان غير معتبر. وهذا الوجه غريب وهو موجود فى كتاب سيبويه، وهذه الاوصاف التى أجريت على الله تعالى : من كونه رباً مالكا للعالمين، لا تخرج [2] منهم يعنى عن ملكوته وربوبيته [3] منعماً بالنعم كلها الظاهرة والباطنة الجليلة

---

(١) لان ما يجمع جمع مذكر سالما لا بد أن يكون علما لمذكر عاقل، وصفة كذلك ورب ليس منهما. (٢) لعل هنا «أحداً» محذوفة ليتم الكلام. (٣) هنا سقط ولعله «وكونه».

الدقيقة مالكا للامركله في العاقبة يوم الثواب والعقاب بعد الدلالة على اختصاص الحمد به وانه به حقيق في قوله الحمد لله دليل على ان من كانت هذه صفاته لم يكن أحد أحق بالحمد والثناء عليه بماهو أهله [١] (إيا) ضمير نصب منفصل والكاف للخطاب لامحل لهاوليس بمشتق عند الجمهور [٢] وتقديمه للاعتناء او للاختصاص عند بعضهم . والعبادة أقصى غاية الخضوع والتذلل ومعناه بالتشديد عين معناه بالتخفيف (عبدت بنى اسرائيل) ذللتهم وعبدت الله ذللت له . رفسرت ايضاً بالتوحيد ، أو الطاعة ، أو الدعاء . وإياك التفات من الغيبة الى الخطاب ؛ ليكون الخطاب أدل على أن العبادة له لذلك التميز بالصفات العظام ، فخوطب ذلك المعلوم المتميز بتلك الصفات ، وتوطئة للدعاء . والنون فى (نعبد) لافادة أن العبادة تستغرق المتكلم وغيره ، كما أن الحمد يستغرقه . وكرر (إياك) ليكون كل من العبادة والاستعانة نسقا فى جملتين ، وكل منهما مقصود وللتنصيص على طلب العون منه بخلاف مالو قال « اياك نعبد ونستعين » فانه يحتمل ، قالوا : وفى (نعبد) رد على الجبرية وفى (نستعين) رد على القدرية . وفى (إياك) رد على الدهرية والمعطلة والمنكرين لوجود الصانع . وتقديم العبادة على الاستعانة كتقديم الوسيلة بين يدى الحاجة وأطلقا لتتناول كل عبادة وكل استعانة . والأحسن أن يراد الاستعانة به على أداء العبادة . ويكون قوله (إهدنا) بياناً للمطلوب من المعونة ؛ كأنه قيل : كيف أعينكم ؟ فقالوا (إهدنا الصراط المستقيم) والهداية الارشاد والدلالة ؛ أو التبيين اوالتقديم اوالالهام او السبب . والاصل فى «هدى» ان يتعدى الى ثانى مفعوليه بالحرف ثم اتسع فيه فعدى بنفسه اليه . و«الصراط» جادة الطريق . وأصله بالسين من السرط وهو اللقم، وقرأ بالسين على الأصل قنبل ورويس(٣) وبابدال السين صاداً الجمهور وهى لغة قريش . وبها كتبت فى الامام وباشمامها زاياً حمزة بخلاف وتفصيل عن رواته، وروى عن ابى عمرو بالسين وبالصاد والمضارعة بين الزاى والصاد والزاى خالصة وأنكرت عنه. والصراط يذكر ويؤنث ويجمع فى الكثرة على صرط . وفى القلة قياسه أصرطة ، إن ذكر ، وأصرط ان انث . والمراد هنا طريق الحق. وهو ملة الاسلام، أو القرآن، او الايمان وتوابعه ، او الاسلام وشرائعه ، اوالسبيل المعتدل اوطريق النبي ﷺ

(١) هنا «منه» محذوفة. (٢) وقول ابى عبيدة انه مشتق ضعيف والكلام على وزنها فضول فقد كان ابو عبيدة لا يحسن النحو وان كان اماماً فى اللغات وايام العرب كما فى البحر. (٣) فى الأصل «ورش» وفى البحر لابى حيان «رويس» بدل «ورش» وهو الصواب.

وأبى بكر وعمر ، أو السنن [1] أو طريق الجنة أو طريق السنة والجماعة أوطريق الخوف والرجاء ، أوجسر جهنم . ورد بعض الاقوال المتقدمة بأن المرادصراط الذين أنعمت عليهم وهم متقدمون ، وفى تفسير (الذين أنعمت) خلاف سيأتى . وبه يتضح الرد أو عدمه . (المستقيم) المستوى من غير اعوجاج . النعمة لين العيش وخفضه . والهمزة فى « انعم » لجعل الشيء صاحب ماصنع منه الا أنه ضمن معنى التفضيل فعدى بعلى . وأصله التعدية بنفسه . وهذا أحد المعانى التى لأفعل وهى أربعة وعشرون معنى . (عليهم) على حرف عند الاكثرين إلا اذا جرت بمن . ومذهب سيبويه أنها اذا جرت ظرف . وقرأ حمزة بضم الهاء وإسكان الميم ، والجمهور بكسرها واسكان الميم ، وابن كثير وقالون بخلاف عنه بكسر الهاء وضم الميم بواو بعدها . ومن غريب المنقول ان الصراط الثانى ليس الاول . وكأنه نوى فيه حرف العطف وفى تعيين ذلك اختلاف ، قيل هو العلم بالله والفهم عنه وقيل التزام الفرائض واتباع السنن . وقيل موافقة الباطن للظاهر . والمنعم عليهم هنا الانبياء والملائكة أو أمة موسى وعيسى الذين لم يغيروا أو امر الانبياء صلى الله عليهم وسلم [2] ، أو النبيون والصديقون والشهداء والصالحون قاله الجمهور ، أو المؤمنون أو الانبياء والمؤمنون ، ولم يقيد الانعام ليذهب الذهن كل مذهب واختلف هل لله على الكافر نعمة ؟ فأثبتها المعتزلة ونفاها غيرهم . وبناء أنعمت للفاعل استعطاف لقبول التوسل بالدعاء فى الهداية وانقلاب ألف « على » مع المضمر هى اللغة الشهرى . (غير) وصف عند سيبويه . وبدل من الذين عند أبى على ، ومن الضمير عند قوم على معنى انهم جمعوا بين النعمة المطلقة وبين الايمان وبين السلامة من غضب الله والضلال . وأصل « غير » الوصف ويستثنى به ولا يتعرف . ومذهب ابن السراج اذا كان المغاير واحداً تعرف باضافته اليه . وتقدم عند سيبويه ان كل ما أضافته غير محضة قد يقصد بها التعريف فتصير محضة فتتعرف إذذاك « غير » بما تضاف اليه اذ كان معرفة . واعتذر الزمخشرى عن الوصف بغير بأن الذين أنعمت عليهم لاتوقيت فهو كقوله « ولقد أمر على اللئيم يسبنى » وهوضعيف ، لأن المعرفة لاتنعت الا بالمعرفة وبأن المغضوب عليهم والضالين خلاف المنعم عليهم ، فليس فى غير اذن الابهام الذى يأبى عليه ان يتعرف . و « لا » فى (ولا الضالين) لتأكيد النفى الذى فى غير ، ولئلا يتوهم بتركها عطف الضالين على الذين . والغضب من الله تعالى ارادة الانتقام من

(١) فى الاصل « السين » . (٢) فى الاصل «النبي صلى الله عليه وسلم» .

العاصى . وقيل : ارادة صدور المعصية منه . فيكون من صفات الذات ، أو احلال العقوبة به فيكون من صفات الفعل . وقدم الغضب على الضلال وان كان الغضب من نتيجة الضلال لمجاورة الانعام . لأن الانعام مقابل بالانتقام فبينهما طباق معنوى وليناسب التسجيع فى آخر السورة والله أعلم .

وله رحمه الله كلام فى قوله تعالى (إياك نعبد وإياك نستعين) ونحوها فيما يتقدم فيه ذكر المعمول . قد اشتهر كلام الناس فى أن تقديم المعمول يفيد الاختصاص ومن الناس من ينكر ذلك ويقول إنها تفيد الاهتمام . وقد قال سيبويه فى كتابه وهم يقدمون ما هم به أعنى والبيانيون على افادته الاختصاص والحصر ، فاذا قلت : زيداً ضربت ، تقول معناه ماضربت الا زيداً . وليس كذلك . وانما الاختصاص شىء والحصر شىء آخر . والفضلاء لم يذكروا فى ذلك لفظة الحصر . وانما قالوا الاختصاص . قال الزمخشرى فى قوله تعالى (اياك نعبد واياك نستعين) وتقديم المفعول لقصد الاختصاص لقوله تعالى : (قل أفغير الله تأمرونى أعبد) معناه أفغير الله أعبد بأمركم . وقال فى قوله تعالى (قل أغير الله أبغى ربا) الهمزة للانكار أى منكر أن أبغى رباً غيره ، وقال فى قوله تعالى (قل الله أعبد مخلصاً له دينى) أنه أمر بالاخبار بأنه يختص الله وحده دون غيره بعبادته مخلصاً له دينه . وقال فى قوله تعالى (أفغير دين الله يبغون) قدم المفعول الذى هو غير دين الله على فعله لأنه أهم من حيث أن الانكار الذى هو معنى الهمزة متوجه الى المعبود بالباطل وقال فى قوله تعالى (أئفكا آلهة دون الله تريدون) انما قدم المفعول على الفعل للعناية وقدم المفعول له على المفعول به لانه كان الاهم عنده أن يكافحهم بأنهم على إفك وباطل فى شركهم . ويجوز أن يكون « إفكا » مفعولا به يعنى أتريدون إفكا ثم فسر الافك بقوله (آلهة دون الله) على أنها إفك فى أنفسها ويجوز أن تكون حالا . فهذه الآيات كلها لم يذكر الزمخشرى لفظة الحصر فى شىء منها . ولا يصح الا فى الآية الأولى فقط . والقدر المشترك فى الآيات الاهتمام . ويأتى الاختصاص فى أكثرها . ومثل قوله تعالى (أئفكا آلهة) وقوله تعالى (أهؤلاء إياكم كانوا يعبدون) وما أشبههما لا يأتى فيه الا الاهتمام لأن ذلك منكر من غير اختصاص . وقد يتكلف بمعنى الاختصاص فى ذلك كما فى بقية الآيات . وأما الحصر فلا .

فان قلت : ما الفرق بين الاختصاص والحصر ؟ قلت : الاختصاص افتعال من الخصوص . والخصوص مركب من شيئين . أحدهما عام مشترك بين شيئين

أو أشياء . والثانى معنى منضم اليه يفصله عن غيره كضرب زيد فانه أخص من مطلق الضرب . فاذا قلت ضربت زيداً أخبرت بضرب عام وقع منك على شخص فصار ذلك الضرب المخبر به خاصاً لما انضم اليه منك ومن زيد . وهذه المعانى الثلاثة أعنى مطلق الضرب وكونه واقعاً منك . وكونه واقعاً على زيد قد يكون قصد المتكلم بها ثلاثتها على السواء . وقد يترجح قصده لبعضها على بعض . ويعرف ذلك بما ابتدأ به كلامه . فان الابتداء بالشيء يدل على الاهتمام به وانه هو الارجح فى غرض المتكلم . فاذا قلت زيداً ضربت علم أن خصوص الضرب على زيد هو المقصود . ولاشك ان كل مركب من خاص وعام له جهتان . فقد يقصد من جهة عمومه. وقد يقصد من جهة خصوصه فقصده من جهة خصوصه هو الاختصاص وانه هو الاعم الاهم عند المتكلم . وهو الذى أفاد به السامع من غير تعرض ولاقصد لغيره باثبات ولانفى. وأما الحصر فمعناه نفى غير المذكور واثبات المذكور . ويعبر عنه بما والا ، أو بانما . فاذا قلت : ماضربت الا زيداً كنت نفيت الضرب عن غير زيد وأثبته لزيد ، وهذا المعنى زائد على الاختصاص ، وانما جاء هذا فى (اياك نعبد واياك نستعين) للعلم بأنه لايعبد غير الله ولا يستعان غيره . ألا ترى أن بقية الآيات لم يطرد فيها ذلك ، فان قوله (أفغير دين الله يبغون) فى معنى مايبغون الا غير دين الله . وهمزة الانكار داخلة عليه فلزم أن يكون المنكر الحصر ، لا مجرد بغيهم غير دين الله ، ولاشك أن مجرد بغيهم غير دين الله منكر ، وكذلك بقية الآيات اذا تأملتها ، ألا ترى أن (أفغير الله تأمرونى أعبد) وقع الانكار فيه على عبادة غير الله من غير حصر وأن أبغى ربا غيره منكر من غير حصر ، ولكن الخصوص وهو غير الله هو المنكر وحده ومع غيره ، وكذلك (اياكم كانوا يعبدون) عبادتهم اياهم منكرة من غير حصر ، وكذلك قوله (آلهة دون الله تريدون) المنكر ارادتهم آلهة دون الله من غير حصر ، فمن هذا كله يعلم أن الحصر فى (اياك نعبد واياك نستعين) من خصوص المادة لامن موضوع اللفظ ، بل أقول أن المصلى قد يكون مقبلا على الله وحده لايعرض له استحضار غيره بوجه من الوجوه . وغيره أحقر فى عينه من أن يقصد فى ذلك بنفى عبادته ، وانما قصد الاخبار بعبادة الله وأول ما حضر فى ذهنه عظمة من هو واقف بين يديه فقال (اياك نعبد) ليطابق اللفظ المعنى ويتقدم ما تقدم حضوره فى القلب وهو الرب سبحانه وتعالى ، ثم بنى عليه ماأخبر به من عبادة وكمعنى اختصاصه بالعبادة اختصاصه بالاخبار بعبادته وغيره

من الاكوان لم يخبر عنه بشيء بل هو معرض عنها . واذا تأملت مواقع ذلك في الكتاب والسنة وأشعار العرب تجده كذلك . ألا ترى قول الشاعر :

أكل امرى تحسبين امرأ ونار توقد بالليل نارا [1]

لو قدرت فيه الحصر بما والاهل يصح المعنى الذى اراده ؟ وقد قال الزمخشرى في تفسير قوله تعالى (وبالآخرة هم يوقنون) وفي تقديم الآخرة وبناء يوقنون على هم تعريض بأهل الكتاب وبما كانوا عليه من اثبات أمر الآخرة على خلاف حقيقته وأن قولهم ليس بصادر عن ايقان وأن اليقين ماعليه من آمن بما أنزل اليك وما أنزل من قبلك . وهذا الذى قاله الزمخشرى في غاية الحسن . وقد اعترض بعض الناس عليه فقال تقديم الآخرة أفاد أن إيقانهم مقصور على أنه إيقان بالآخرة لا بغيرها . وهذا الذى قاله هذا القائل بناه على مافهمه من أن تقديم المعمول يفيد الحصر وليس كذلك لما بيناه قال هذا القائل . وتقديم «هم» أفاد أن هذا القصر مختص بهم فيكون ايقان غيرهم بالآخرة ايمانا بغيرها حيث قالوا (لن يدخل الجنة) و (لن تمسنا النار) وهذا من هذا القائل استمرار على مافى ذهنه من الحصر ، أى أن المسلمين لايوقنون الا بالآخرة وأهل الكتاب يوقنون بها وبغيرها . وهذا فهم عجيب ثم قال هذا القائل واما قوله وأن اليقين الخ مشكل ؛ لانه ليس فيه تعريض بأن اليقين ما عليه من آمن ، بل تصريح قلت مراد الزمخشرى أن التصريح بأن من آمن يوقنون تعريض بأن أهل الكتاب لا يوقنون فكيف يرد عليه هذا ، ثم قال هذا القائل فالوجه أن يقال وان اليقين عطف على قوله تعريض لاعلى معمولاته من (بأهل الكتاب) وكانه قال وفي تقديم الآخرة وبناء يوقنون على «هم» أن اليقين قلت مراد الزمخشرى أنه تعريض بنفى اليقين عن أهل الكتاب فكانه قال دون غير من آمن فلا يرد عليه ولايحتاج الى تقدير العطف على ماذكره هذا القائل ، وهو إما أن يقدر دون غيرهم أو لا فان قدر فهو تعريض لاتصريح ، وان لم يقدر فلا يحتاج الى بناء « يوقنون » على «هم » فحمل كلام الزمخشرى على مازعم هذا القائل لايصح بوجه من الوجوه ، وهذا القائل فاضل وانما ألجأه الى ذلك فهمه الحصر وهو ممنوع وعلى تقدير تسليمه فالحصر على ثلاثة أقسام «أحدها» بما والا كقولك ماقام الا زيد صريح في نفى القيام عن [2] غير زيد ، ويقتضى

---

(١) البيت لأبى دؤاد الايادى ؛ وقد ساقه النحاة شاهداً على بقاء المضاف اليه مجروراً « نار » بعد حذف المضاف « كل » . (٢) في الاصل « عند » .

اثبات القيام لزيد ، قيل بالمنطوق وقيل بالمفهوم ، وهو الصحيح ، لـكنه أقوى . المفاهيم لان « إلا » موضوعة للاستثناء وهو الاخراج ، فدلالتها على الاخراج بالمنطوق لا بالمفهوم ، ولـكن الاخراج من عدم القيام ليس هو عين القيام ، بل قد يستلزمه ، فلذلك رجحنا انه بالمفهوم ، والتبس على بعض الناس لذلك فقال انه بالمنطوق ، (والثانى) الحصر بانما ؛ وهو قريب من الأول فيما نحن فيــه ، وان كان جانب الاثبات فيه أظهر ؛ فكأنه يفيد اثبات قيام زيد اذا قلت انما قام زيد بالمنطوق ونفيه بالمفهوم ،(القسم الثالث) الحصر الذى يفيده التقديم ، وليس هو على تقدير تسليمه مثل الحصرين الاولين بل هو فى قوة جملتين احداهما ماصدر به الحكم نفيا كان أو اثباتا ؛ وهو المنطوق ، والاخرى مافهم من التقديم ؛ والحصر يقتضى نفى المنطوق فقط دون مادل عليه من المفهوم ، لان المفهوم لامفهوم له ، فاذا قلت أنا لا أكرم الا اياك أفاد التعريض بأن غيرك يكرم غيره ولايلزمك أنك لاتكرمه ، وقد قال تعالى (الزانى لاينكح الا زانية أو مشركة) أفاد أن العفيف قد ينكح غير الزانية وهو ساكت عن نكاحه الزانية ، فقال تعالى بعده (والزانية لاينكحها إلازان أومشرك) بيانا لما سكت عنه فى الاول فلو قال « بالآخرة يوقنون » أفاد بمنطوقه ايقانهم بها وبمفهومه عند من يزعم انهم لايوقنون بغيرها وليس ذلك مقصوداً بالذات والمقصود بالذات قوة ايقانهم بالآخرة حتى صار غيرها عندهم كالمدحوض ، فهو حصر مجازى ، وهو دون قولنا « يوقنون بالآخرة لابغيرها » فاضبط هذا واياك ان تجعل تقديره لايوقنون الا بالآخرة اذا عرفت هذا فتقديمهم ان غيرهم ليس كذلك ولو جعلنا التقدير لايوقنون الا بالآخرة كان المقصود المهم النفى فيتسلط المفهوم عليه فيكون المعنى : إفادة أن غيرهم يوقن بغيرها كما زعم هذا القائل ، ويطرح افهام انه لايوقن بالآخرة ، ولا شك أن هذا ليس بمراد ، بل المراد إفهام أن غيره لايوقن بالآخرة ، فلذلك حافظنا على أن الغرض الأعظم إثبات الايقان بالآخرة ليتسلط المفهوم عليه ، وأن المفهوم لايتسلط على الحصر لان الحصر لم يدل عليه بجملة واحدة ، مثل « ماوإلا » ومثل « انما » وانما دل عليه بمفهوم يستفاد من منطوق ، وليس أحدهما متقيداً بالآخر حتى يقول ان المفهوم افاد نفى الايقان المحصور ، بل أفاد نفى الايقان مطلقاً عن غيره ، وهذا كله إنما احتجنا اليه على تقدير تسليم ماادعاه هذا القائل من الحصر ، وقد سبق الى فهم كثير من الناس ، ونحن قد منعنا ذلك اولا وبينا انه لاحصر فى ذلك ؛ وانما هو اختصاص ، وفرقنا بين

الاختصاص والحصر ، وقول هذا القائل تقديم «هم» من اين له ان هذا تقديم ؟ فانك اذا قلت : هو يفعل ؛ احتمل ان يكون مبتدأ خبره فعل ، واحتمل ان يكون يفعل هو ، ثم قدمت وأخرت ، والزمخشرى لم يصرح بالتقديم وانما قال بناء يوقنون على «هم» ولكن مشينا مع هذا الفاضل على كلامه . وكل ذلك اوجبه الوهم والتباس الاختصاص بالحصر ؛ والله اعلم انتهى .

﴿ آية اخرى ﴾

قال الشيخ الامام رحمه الله : قوله تعالى (يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون) قال الزمخشرى فان قلت هلا قيل تعبدون لأجل اعبدوا أو اتقوا لمكان تتقون وأجاب بأن التقوى قصارى امر العابد وليست غير العبادة وترك الزمخشرى وجهاً آخر محتملا فانه بنى كلامه على ان « لعلكم » متعلق «بخلقكم» وحينئذ يكون من الله تعالى وينصرف عن حقيقة الترجى الى مجازه ويحتمل ان يجعل «لعلكم» متعلقاً باعبدوا أو يكون الترجى امامن الآمر فيصرف الى المجاز ايضاً وتكون التقوى تقوى النار المسببة عن العبادة ، وامامن المأمور فتكون التقوى على بابها ايضاً الذى ذكرناه آنفاً ؛ والترجى على حقيقته وحينئذ تكون صفة فى العبادة المأمور بها ؛ فاذا فرض الأمر ممن يعتقد الترجى بالمأمور به والمأمور يعتقد خلافه ، كما لو قلت لزيد : اضرب عمراً لعله يتأدب ، وأنت تترجى ذلك منه ؛ والمأمور قاطع بانه لا يتأدب بذلك احتمل ان يقال لا يجب الضرب لان الضرب المأمور به هو المترجى معه ، والفرض خلافه ، واحتمل ان يجب ، ويكون المعتبر ترجى الآمر ، والأول اظهر ؛ لان الكلام على تقدير جعل الترجى للمأمور لا للآمر ؛ والله اعلم انتهى .

﴿ آية اخرى ﴾

قال رضى الله عنه قوله تعالى (وإن كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله) قال الزمخشرى «من مثله» متعلق بسورة صفة لها اى بسورة كائنة من مثله وليس مراده التعلق الصناعى ، لان الصفة انما تتعلق بمحذوف ، وقد صرح هو به ؛ أو مراده انه لا يتعلق بقوله (فأتوا) ثم قال : والضمير لما نزلنا او لعبدنا . قال الشيخ الامام : الأحسن عندى ان يتعلق بعبدنا ، وان علق بما نزلنا فيكون بالنظر الى خصوصيته فيشمل صفة المنزل فى نفسه والمنزل عنه ، وانما قلت ذلك لان الله تعالى تحدى بالقرآن فى أربع سور ، فى ثلاث [1] منها

---

(١) « ثلاث » غير موجودة فى الأصل .

بصفته فى نفسه فقال تعالى (لئن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا) وقال تعالى : (أم يقولون افتراه قل فأتوا بعشر سور مثله مفتريات) وقال تعالى (أم يقولون افتراه قل فأتوا بسورة مثله) والسياق فى ذكر القرآن من حيث هو هو ولذلك لم يذكر فى هاتين الآيتين لفظة « من » المحتملة للتبعيض ولابتداء الغاية ؛ فتركها يعين الضمير للقرآن ؛ وفى سورة البقرة لما قال (وان كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا) قال : (فأتوا بسورة من مثله) فتكون « من » لابتداء الغاية ، والضمير فى مثله للنبي ﷺ ، ويكون قد تحداهم فيها بنوع آخر من التحدى غير المذكور فى السور الثلاث ، وذلك ان الأعجاز من جهتين احداهما من فصاحة القرآن وبلاغته وبلوغه مبلغا تقصر قوى الخلق عنه ؛ وهو المقصود فى السور الثلاث المتقدمة المتحدى به فيها ، والثانية اتيانه من النبي صلى الله عليه وسلم الأمى الذى لم يقرأ ولم يكتب ، وهو المقصود المتحدى به فى هذه السورة ؛ ولا تمتنع إرادة المجموع كما قدمناه ، فان أراد الزمخشرى بعود الضمير على « ما نزلنا » المجموع بالطريق التى اشرنا اليها فصحيح ، وحينئذ يكون ردد بين ذلك وعود الضمير على الثانى فقط وان لم يرد ذلك فما قلناه أرجح ، ويعضده أنه اقرب ، وعود الضمير على الأقرب أوجب ، ويعضده أيضا انهم قد تحدوا قبل ذلك وظهر عجزهم عن الاتيان بسورة مثل القرآن ، لأن سورة يونس مكية ، فاذا عجزوا عنه من كل أحد فهم بالاتيان بمثله ممن لم يقرأ ولم يكتب أشد عجزاً فالأحسن أن يجعل الضمير لقوله « عبدنا » فقط وهذان النوعان من التحدى يشتملان على أربعة أقسام ، لان التحدى بالقرآن أو ببعضه بالنسبة الى من يقرأ ويكتب والى من ليس كذلك والتحدى بالنبي صلى الله عليه وسلم بالنسبة الى مثل المنزل ؛ والى أى سورة كانت فان من يكتب لا يأتى بها فصار الاتيان بسورة من مثل النبي صلى الله عليه وسلم ممتنع كانت من كاتب قارىء أم من غيره ، فظهر انها أربعة اقسام ؛ ثم قال الزمخشرى ويجوز أن تتعلق بقوله « فأتوا » والضمير للعبد ؛ قال الشيخ الامام : هذا صحيح وتكون « من » للابتداء ، ولم يذكر الزمخشرى على هذا الوجه احتمال عود الضمير على ما نزلنا ، ولعل ذلك لأن السورة المتحدى بها اذا لم يوجد معها المنزل عليه لابد أن تخصص بمثل المنزل كما فى سورتى هود ويونس فاذا علقنا الضمير هنا فى سورة البقرة بقوله (فأتوا) وعلقنا الضمير بالمنزل كانوا قد تحدوا بأن يأتوا بسورة مطلقة ليست موصوفة ولا من شخص مخصوص ؛

فليست على نوع من نوع التحدى فان قلت « من » على هذا التقدير للتبعيض فتكون السورة بعض مثله يقتضى مماثلتها. قلت المأمور به السورة المطلقة و « من » يحتمل أن تكون لابتداء الغاية ، وان سلم انها للتبعيض فالمماثلة انما يعلم حصولها للسورة بالاستلزام ، فلم يتحدوا ولم يؤمروا الا بها من حيث هى مطلقة لامن حيث أن مقتضاه الاستلزام من المماثلة فان المماثلة بالمطابقة فى الكل المبعض لافى البعض ، فان لزم حصولها فى البعض فليس من اللفظ ، وبهذا يعرف الجواب عن قول من قال : ما الفرق بين فأتوا بسورة كائنة من مثل مانزلنا ، وفأتوا من مثل مانزلنا بسورة ؟ فنقول : الفرق بينهما ما ذكرناه ؛ فان المأمور به بخصوصه فى الثانى سورة مطلقة من حيث الوضع وان كانت بعضها من شىء مخصوص انتهى والله أعلم .

قال الشيخ الامام رحمه الله قوله تعالى (ولهم فيها أزواج مطهرة) قال الزمخشرى هلا جاءت الصفة مجموعة كما فى الموصوف وأجاب بأنهما لغتان فصيحتان يقال للنساء فعلن وهن فاعلات وفواعل والنساء فعلت وهى فاعلة ومنه بيت الحماسة :

واذا العذارى بالدخان تقنعت واستعجلت نصب القدور فملت

والمعنى وجماعة أزواج مطهرة ، وقرأ زيد بن على مطهرات ، أقول ماذكره من اللغتين صحيح ؛ والأفصح فى العاقلات أن يأتى بالجمع سواء فيهن جمع القلة وجمع الكثرة وفى غير العاقل الافصح فى جمع القلة الجمع كالاجذاع انكسرن ؛ وفكرت فى السر فى ذلك فرأيت أن فعلن حكم على كل فرد ، وفعلت على المجموع لتأول الجمع بالجماعة ، ولما كان العاقل ينسب الفعل اليه نسب الى كل فرد فقيل فعل وانما جاء فى الآية « مطهرة » وان كان الافصح مطهرات اشارة الى أن أزواج الآخرة لاتفاقهن كالشىء الواحد لاتغاير بينهن وذلك من كمال النعيم لرجالهن فلذلك قيل « مطهرة » ولم يرد فى القرآن مطهرات أصلا فانظر ما أبدع هذه الحكمة ، وقال (واذا الرسل أقتت) لاجتماعهم فى وقت الاجل ، وقال (واذا النجوم انكدرت) لان الانكدار وصف شامل لجماعة النجوم ، وقال (والصافات) لان كل واحد مستقل بذلك ، وقال تعالى (فأبين أن يحملنها) لان الاباء من وصف العقلاء وكل واحد منهن ابى ، وقال (منها اربعة حرم) لان التبعيض من الجملة التى هى اثنى عشر وقال (فلا تظلموا فيهن) لان النهى عن الظلم فى كل واحد وهذا معنى زائد على كونه جمع قلة لغير عاقل ، وقال (فمن فرض فيهن الحج) لأنه لافرق بين أن يفرض فى المجموع أو فى كل واحد وأما قوله :

(وقالوا لن تمسنا النار الا أياما معدودة)فاستغنى فى تقليلها بدلالة أيام لأنها جمع القلة ، وقيل معدودة لانها اقل من معدودات وذلك ابلغ فى بهتهم وتكذيبهم فقال (قل أتخذتم) الى آخره، وفى آل عمران (ثم يتولى فريق منهم وهم معرضون ذلك بأنهم قالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودات وغرهم فى دينهم ما كانوا يفترون)« ومعدودات » قد يراد بها تسع اذا جعلت جمع أيام معدودة واذا كانوا غرهم افتراؤهم انهم لن تمسهم النار الا تسعا فلأن يغرهم افتراؤهم انهم لن تمسهم النار الا ثلاثا بطريق الأولى .

وقوله تعالى (الحج اشهر معلومات) قصد وصف كل منها بذلك وكذا قوله تعالى (واذكروا الله فى أيام معدودات) فوصف كل منها بذلك أبلغ وأكثر تعظيما لها من جعلها جملة واحدة معلومة ومعدودة والأصل فيما قلناه أن تأنيث الجمع لتأوله بالجماعة وهى شىء مجتمع ؛ ولم يحكم عليه إنما حكم على صفة شاملة له وهى الهيئة الاجتماعية ؛ وأما ذات الجمع نفسه فهو عبارة عن الآحاد فالحكم عليه حكم على الآحاد فاشدد يديك بهذه الفائدة تمهم بها ما قاله النحاة وإن لم يبدوا سره وينفتح لك بها مباحث اصولية ونحوية وفوائد فى القرآن والسنة إن شاء الله ، بقى علينا أنه قد يقال : كيف جاز وصف الثلاثة بأنها معلومات ؛ ومعلومات جمع معلومة وواحد الاشهر مذكر فلا يصح معلومات الاعلى تسعة؟ وجوابه أن الأشهر مشتملة على ساعات كثيرة فيجوز أن ترد على معلومات فى وصف الثلاثة كذلك ، ولايقال : فيلزم جواز وصف الشهر الواحد بذلك ، لأنه احتمل مع الجمع ولايلزم احتماله مع المفرد لتنافر اللفظ انتهى.

﴿ آية أخرى ﴾

قال رحمه الله قوله تعالى (أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم) المقصود التقبيح على من يأمر الناس بالبر أن يترك نفسه منه وينشد * لا تنه عن خلق وتأتى مثله * وقريب من هذا المعنى لا تأكل السمك وتشرب اللبن اذا نصبت وتشرب وقد ذكر الناس ذلك كله ، وعندى فيه زيادة وهو أنه اذا نهى عن شيئين أو عن شىء على تقدير شىء آخر فذلك على أقسام ، أحدها أن يكون كل منهما مباحا غير مكروه والمحذور الجمع بينهما ، وكل واحد منهما جزء علة فى الكراهة، كأكل السمك وشرب اللبن .القسم الثانى أن يكون أحدهما محموداً والآخر مذموما ولكن ذمه مع المحمود أعظم من ذمه وحده كقوله تعالى (أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم) فالامر بالبر حسن صرف وواجب ،

وأمر بمعروف ، وهو مطلوب سواء أفعله الشخص أملا ، واذا لم يفعله مع الترك ترتب عليه إثمان اثم ترك الأمر واثم ارتكاب النهى ، واذا أمر ولم ينه نفسه فقد يكون أشد من المجموع ، وقد لايكون ، وأكثر ما يجىء هكذا أن يصدر بالمحمود ويؤخر المذموم كالآية الكريمة، وكالبيت ، فان النهى عن الخلق السيىء محمود واتيان مثله مذموم ، وكان سبب مجيئه على هذا الترتيب قصد تقديم السبب على المسبب لان أمر الناس بالبر سبب فى أمره نفسه بطريق أولى ، فاذا لم يفعل قبح ذلك منه جدا ، وكان ذلك أبلغ من أن يقال افعل ولاتنس نفسك ، لأن بعض الطباع الآثمة لا تنقاد للنصيحة ، فاذا صور له حاله فى صور تناقض فعله والتناقض تنفر عنه جميع الطباع والعقول ، كان ذلك أدعى الى ائتماره وحصول نزوعه عن حالته القبيحة ، ومن هذا الباب على جهة التقريب قوله صلى الله عليه وسلم « اذا كان يوم صوم أحدكم فلا يرفث ولا يفسق(١) » فالرفث والفسق منهى عنهما للصائم وغيره ولكن من الصائم أقبح ، لأن الصوم سبب مؤكد لاجتنابهما وقد يجىء هذا النوع مقدما فيه المذموم كقوله « أطربا وأنت قيسرى » (٢) فالطرب مذموم قبيح ومن الشيخ أقبح انتهى .

وقال رحمه الله قوله تعالى (ولا يقبل منها شفاعة ولا يؤخذ منها عدل) وفى هذه السورة أيضاً (ولا يقبل منها عدل ولا تنفعها شفاعة) وقد بين صاحب درة التنزيل ان العادة فى الدنيا من وقع فى شدة له أربع مراتب ، الاولى ان يغنى عنه غيره من ولد او والد أو غيرهما ، والثانى والثالث الشفاعة والفداء ، والرابع اذا يئس من الثلاثة أن ينتظر النصر من عند الله بغير حيلة منه فبين الله نفى الأقسام الأربعة فى الآخرة وتطابقت الآيتان على تقديم الأولى وتأخير الرابعة ، واختلفتا فى الثانية والثالثة لاختلاف الناس تارة يبدءون بالشفيع قبل الفداء ، وتارة عكسه ، ولم يبين صاحب الدرة مناسبة خصوص كل آية لما جاءت به ، وخطر لى انه فى الأولى لما قدم امرهم الناس بالبر والمأمور بالبر قد يشفع ، فقدمت الشفاعة ، وفى الثانية ليس إلا حالهم فى أنفسهم ، فقدم الفداء ، وهو العدل . وجاءت على وجه أبلغ من الأولى ، كما هو العادة فى المواعظ ، ووجه الابلغية ان عدم القبول يستلزم عدم الاخذ للعدل ، وعدم نفى الشفاعة يستلزم قبولها والله أعلم انتهى . ﴿ آية ﴾ (٣)

---

(١) رواه البخارى، ومسلم وأبو داود والترمذى عن أبى هريرة .

(٢) فى الأصل غير منقوطة ، والبيت مشهور .

(٣) الاولى تقديم هذه المسئلة على مسألة ولايقبل منها شفاعة .

وقال ايضاً قوله تعالى (وأنتم تتلون الكتاب أفلا تعقلون) مناسبة «أفلا تعقلون» ان الذين فعلوه متناقض لان امرهم الناس بالبر يقتضي ان يبدؤا بأنفسهم فنسيانها مناقض للامر ، وكلاهما اعنى الجمع بينهما مناقض لتلاوتهم الكتاب لأن تلاوة الكتاب تقتضى ان لا ينسوا انفسهم ولا يناقضوا افعالهم فأشار بقوله (افلا تعقلون) الى قبح حالهم، كما اشار اليه بقوله (اف لكم ولما تعبدون من دون الله افلا تعقلون) والى خروجهم عن مقتضى العقل بجمعهم بين النقيضين ، ففيه اشارة الى ان الجمع بين النقيضين مستحيل فى العقل ومستحيل فى الشرع ايضاً ، ولا عبرة بما قاله بعض اصحابنا الفقهاء فى قوله : اعتق عبدك عنى . من أن التناقض انما ثبتت استحالته فى العقل لا فى الشرع ، وهو عجيب من هذا الفقيه فان كل ما استحال فى العقل استحال فى الشرع والله أعلم انتهى . وقال رضى الله عنه : قوله تعالى (ولن يتمنوه ابداً) [1] قال رحمه الله تعالى : قوله تعالى (ولتجدنهم أحرص الناس على حياة) نكر الحياة لارادة أيسر ما يكون منها ، والمعنى أنهم أحرص الخلق على أقل ما يكون من الحياة ، فما ظنك بالكثير منها ، فكيف يتمنون الموت ؟ والزمخشرى ادعى أنه نكر لارادة حياة طويلة وما ذكرناه ابلغ وأحسن . ولا ينافيه قوله تعالى (ومن الذين أشركوا يود أحدهم لو يعمر ألف سنة) فانه اذا ود اليسير منها ود الكثير بطريق أولى انتهى .

﴿ آية أخرى ﴾

قال الشيخ الامام فى كتاب افتتحه فى تأويل قوله تعالى (والفتنة أشد من القتل) فكتب فيه ما نصه الحمد لله الذى عصمنا من الفتن . وهدانا الى أرشد سنن ، وصلى الله على سيدنا محمد الذى بين لنا ما ظهر وما بطن ، وعلى آله وصحبه الذين بينوا لنا معانى القرآن والسنن ، وسلم تسليما كثيراً على توالى الزمن ، وبعد فانا لا نحصى ما لله علينا من نعمة ومنة ، وما حمانا به عن كل محنة ، وجعل بيننا وبينها وقاية وجنة وأرشدنا الى طريق السنة ، وجعل لنا على العدل قوة ومنة ، وأنه جرى الكلام فى تفسير الفتنة فى قوله تعالى (والفتنة أشد من القتل) وأطلقت فيه الأعنة ، وأغرى به بعض ذوى الضنة ، وتوهم أن مجرد الالقاء بين الناس للقتل مظنة ، فخشيت من استباحة دم مسلم بالضغنة ، فأردت ذكر تفسير الآية ، وسميته « تأويل الفطنة فى تفسير الفتنة » والله يهدى من يشاء الى سواء السبيل قال ابن جرير الطبرى : القول فى تأويل قوله تعالى عز ذكره (والفتنة أشد

---

(١) بياض فى الأصل .

من القتل) يعني بقوله جل ثناؤه (والفتنة أشد من القتل) والشرك بالله أشد من القتل . وقد بينت فيما مضى أن أصل الفتنة الابتلاء والاختبار، فتأويل الكلام وابتلاء المؤمن في دينه حتى يرجع عنه فيصير مشركا بالله من بعد اسلامه أشد عليه وأضر من أن يقتل مقيما على دينه متمسكا بملته محقاً فيه ؛ كما حدثني محمد بن عمرو ثنا أبو عاصم ثنا عيسى عن ابن أبي نجيح عن مجاهد [1] في قوله تعالى (والفتنة أشد من القتل) قال ارتداد المؤمن الى الوثن أشد عليه من أن يقتل ، حدثني المثنى ثنا ابو حذيفة ثنا شبل عن ابن أبي نجيح عن مجاهد مثله حدثنا بشر بن معاذ ثنا يزيد ثنا شعبة (٢) عن قتادة قوله تعالى (والفتنة أشد من القتل) يقول الشرك أشد من القتل ؛ حدثنا الحسن بن يحيى أنا عبد الرزاق انا معمر عن قتادة مثله ، حدثنا المثنى ثنا اسحاق ثنا أبو زهير عن جويبر عن الضحاك قوله (والفتنة أشد من القتل) يقول الشرك أشد من القتل ؛ حدثت عن عمار بن الحسن حدثنا ابن أبي جعفر عن أبيه عن الربيع (والفتنة أشد من القتل) يقول الشرك أشد من القتل ، حدثنا القسم ثنا الحسين حدثني الحجاج قال قال ابن جريج : اخبرني عبدالله بن كثير عن مجاهد في قوله (والفتنة أشد من القتل) قال الفتنة الشرك ، حدثت عن الحسين بن الفرج قال سمعت ابا معاذ الفضل بن خالد قال انا عبيد ابن سليمان قال سمعت الضحاك (والفتنة أشد من القتل) قال الشرك ، حدثني يونس انا ابن وهب قال قال ابن زيد في قوله (والفتنة أشد من القتل) قال فتنة الكفر انتهى ما نقلته من تفسير الطبري المسمى بالبيان [3] وقال أبو محمد عبد الرحمن بن ابي حاتم في تفسيره قوله : (والفتنة اشد من القتل) حدثنا عصام بن رواد ثنا آدم عن ابي جعفر عن الربيع عن ابي العالية قوله : (والفتنة اشد من القتل) ؛ وروى عن مجاهد وسعيد بن جبير وعكرمة والحسن وابي مالك وقتادة والضحاك والربيع بن انس نحو ذلك ؛ وقوله (والفتنة أشد من القتل) حدثني ابي ثنا يحيى بن المغيرة انا جرير عن حصين عن ابي مالك (والفتنة أشد من القتل) قال الفتنة التي انتم مقيمون عليها اكبر من القتل انتهى ما نقلته من تفسير ابن ابي حاتم وقال الواحدي في البسيط (والفتنة اشد من القتل) يعني وشركهم بالله عز وجل اعظم من قتلكم اياهم في الحرم والحرم والاحرام وذكرنا معاني الفتنة عند قوله (إنما نحن فتنة) وقال بعض أصحاب المعاني سمي الكفر فتنة لأن الكفر اظهار الفساد عند

---

(١) «عن مجاهد» غير موجودة في الأصل (٢) في ابن جرير الطبعة الاميرية « سعيد » بدل « شعبة » . (٣) المعروف أن اسمه « روح البيان » .

الاختبار وأصل الفتنة الاختبار ، وقال الواحدى فى قوله (انما نحن فتنة) (١)

﴿ آية اخرى ﴾

قال رحمه الله قوله تعالى(فولوا وجوهكم شطره)قال الشافعى،وشطره جهته فى كلام العرب اذا قلت أقصد شطر كذا انك تقول اقصد معروف عين كذا ومعنى اقصد نفس كذا كذلك أى تلقاءه وجهته أى استقبل تلقاءه وجهته ، وأن كلا معنى واحد وإن كانت بألفاظ مختلفة هكذا كلام الشافعى ، وقال الجوهرى : شطر الشىء نصفه ،ويقال ولد فلان شطره بالكسر،أى نصف ذكور،ونصف إناث، وقصدت شطره أى نحوه،ومنه قوله(فول وجهك شطر المسجد الحرام)انتهى.

﴿ آية أخرى ﴾

وقال ايضا رحمه الله تكلم صاحب درة التنزيل على قوله تعالى فى البقرة (يقتلون النبيين بغير الحق) وفى آل عمران (النبيين بغير حق) وفى وسطها (الانبياء بغير حق) من جهة تعريف الحق وتنكيره كلاماً حسناً ولم يتكلم من جهة جمع القلة وجمع الكثرة فى الأنبياء،وظهر لى فيه أنه لما كان فى الآية التى فى وسط آل عمران المراد الاعتقاد والاعتقاد يتعلق بجميع الأنبياء أتى فيه بجمع الكثرة ويوافقه قوله فى آخر آل عمران (لقد سمع الله قول الذين قالوا إن الله فقير ونحن أغنياء سنكتب ماقالوا وقتلهم الانبياء بغير حق) لأنها فى قوم موجودين لم يقتلوا ، وإنما اعتقدوا بخلاف آية البقرة والآية الأولى من آل عمران فانها فى قوم قتلوا وانما قتلوا بعض الانبياء فأتى فيها بجمع السلامة الذى هو القلة مع أنه روى فى عدد المقتولين أنه أكثر من العشرة انتهى .

﴿ آية أخرى ﴾

قوله تعالى (فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره) قال الشيخ الامام رحمه الله لاشك أن الحل منتف من حين الطلاق الثلاث حتى تنكح ولكن هذه الصيغة لو جاءت فى غير هذا المحل كقولك ، لايقوم زيد حتى تزول الشمس محتملة معنيين أحدهما أن القيام حتى تزول الشمس منتف وقد لاينتفى قيام دونه ومأخذ هذا أن « حتى » متعلقة بالفعل قبل دخول النفى ثم ورد النفى عليه وهو الذى تقتضيه صناعة العربية عند الجمهور فى تعليقهم ذلك بالفعل الصريح والثانى أن النفى فى جميع الزمان المتصل بالكلام حتى تزول الشمس ومأخذ هذا اما أن يؤخذ فعل من معنى النفى الذى دلت عليه «لا» كما يفعله

---

(١) بياض فى الأصل

بعض النحاة والزمخشري في بعض الأوقات أي انتفاء وإما أن يؤخذ الفعل بقيد كونه منتفياً وهذان الاحتمالان يأتي مثلهما في قولك لايقوم القوم إلا زيد احدهما المعنى أن قيام القوم غير زيد منتف إما بقيامهم جميعهم وإما بقيامه والثاني قيامه وعدم قيامهم . ولم يأت هذان الاحتمالان في سائر تعلقات الفعل من الظروف والحال وغيرها ، وانما هما في الغاية والاستثناء ، ولايطرد ذلك في الصفة لانها متعلقة بالمفرد لا بالنسبة ولابالشرط ؛ وان تعلق بالنسبة لان له صدر الكلام انتهى . ومن كلامه أيضا رحمه الله قوله تعالى (حتى تنكح زوجاً غيره) قال : كنت أظن انه قرينة في افادة الوطء ، كقولهم : نكح زوجته اذاوطئها . ونكح امرأة اذا عقد عليها . ثم رجعت عن ذلك ، وان كانت القاعدة صحيحة ، لكن ذلك اذا قال زوجته لدلالة اللفظ على أنهازوجة متقدمة . اما نكح زوجته فلا ، بل يصح بمعنى نكح امرأة كقوله « من قتل قتيلا [1] » فان قلت : قد يقال : اشتريت عبدي هذا ، والمراد العقد فلم لايقال : نكحت زوجتي هذه والمراد العقد ؟ قلت : اذا أريد الاخبار بأصل الشراء أو أصل النكاح فلا ينبغي ان يقال : عبدي ولازوجتي لخلوه عن الفائدة وانما يقال : اشتريت هذا وتزوجت هذه أو نكحتها ، وانما يحسن ذلك اذا أريد الاخبار بأمر زائد ، كقولك : اشتريت عبدي هذا فأنفقت منه كذا أو نكحت زوجتي هذه فحمدت عشرتها ، فمحط الفائدة هو الثاني انتهى .

﴿ آية أخرى ﴾

قال رحمه الله تعالى : قوله تعالى (لاجناح عليكم إن طلقتم النساء مالم تمسوهن أوتفرضوا لهن فريضة) يتعلق بتفسيرها مباحث كثيرة جرى البحث في بعضها الآن في بعض الدروس فنذكره . الأول (الجناح) للمفسرين فيه هنا قولان احدها أنه الاثم ، فان طلاق غير الممسوسة لااثم فيه مطلقا ؛ وطلاق الممسوسة يجب أن يكون للعدة . فاذا طلقها في الحيض أثم . وتفسير الجناح بالاثم موافق للغة . فان الجوهري وغيره قالوا : الجناح الاثم وأصل الجناح الميل ، وسمي الاثم جناحا لان فيه ميلا عن الحق الى الباطل . إما أن يكون من باب تسمية الشيء باسم ماهو أعم منه ، لان الميل اعم من الاثم ، واما ان يكون من باب تسمية الشيء باسم مايشبهه ، لان الميل المحسوس أو المعقول أقرب إلى أن يكون

---

(١) متفق عليه من حديث أبي قتادة بلفظ « من قتل قتيلا له عليه بينة فله سلبه » وله قصة في غزوة حنين .

هو الحقيقة ، لانه المعروف عند العرب ، والميل إلى الاثم إنما يعرف بالشرع فتسميته به لاجل المشابهة ، القول الثانى للمفسرين أن (الجناح) هنا التبعة ؛ أى لا تبعة للنساء عليكم فى المطالبة بمهر ونحوه . وهذا القول هو المشهور عند المفسرين . واطلاق الجناح على التبعة يظهر أنه لما فى التبعة من الميل أيضا ، لان التابع يميل على المتبوع . والمفهوم من كلامهم على هذا القول أن الاثم غير مراد ، ويحتمل أن يقال : التبعة أعم فيقتضى نفيها نفى الاثم والمطالبة جميعا.

المبحث الثانى قوله : (لاجناح عليكم) جملة تامة قد وليها شرط والجملة المتقدمة تتقيد بالشرط المتأخر ، وإن كان الصحيح من مذاهب النحويين أنها ليست جزاءً له بل دليل الجزاء والجزاء محذوف مقدر بعده وقد وقفت على تصنيف الشيخ تاج الدين أبى اليمن زيد بن الحسن الكندى قال ماملخصه :

(مسألة) عرضت على بدمشق منسوبة الى الجامع الكبير لمحمد بن الحسن . وهى قول الرجل لامرأته : طلقتك إن دخلت الدار وإن دخلت الدار طلقتك وقال : ليست هذه المسئلة فى الجامع الكبير ولا فى شروحه . ولم يرها فى غيره من كتبه ولا فى كتب أئمة مذهبه بعده ، ولا وجدناها أيضا فى كتب أصحاب الشافعى . ولما عدمنا ذلك استضأنا بآراء الفقهاء فرأيناها مختلفة ولم يقدروا فيها على نص مرفوع إلى امام ، فضعف التعويل على تلك الاقوال لتعارض الفتيا . وأنا بعون الله تعالى أذكر من طريق العربية مايجب على الفقيه اتباعه أما الحكم فى طلقتك إن دخلت الدار بتقديم الفعل الماضى على الشرط فهو وقوع الطلاق على الحال من غير تعليق على الشرط البتة ، لان الفعل الماضى اذا وقع قبل حرف الشرط كان ثابتا ؛ وما ثبت لايجوز أن يوقع فى جواب الشرط لان جوابه يجب أن يكون قبل وقوعه معدوماً ووقوعه موقوفا عليه . والماضى قبله قد وقع فاستحال أن يحمل عليه . ولهذا المعنى لم يجز عند كل من يوثق بعلمه أن يقول : قمت إن قمت ؛ ولكن أقوم إن قمت . قال : فان قيل لم لايكون الشرط محمولا على الفعل المقدم فيقع الطلاق عنده كما فى قوله تعالى (وامرأة مؤمنة إن وهبت نفسها للنبى) فى قراءة من كسر «إن» قيل : الجواب ماذكره الفارسى قال فى التذكرة : من كسر «إن» لم يجز أن ينصب «امرأة» بأحللنا ؛ ولكن بنحل امرأة [١] كقوله (ولاينفعكم نصحى إن أردت) . وقال فى البصريات قال ابو الحسن الاخفش فى قوله تعالى(كتب

---

(١) أى يقدر فى الآية فعل «نحل»

عليكم اذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصية للوالدين) على الاستئناف كانه قال : فالوصية . قال أبو على : كأنه قال فليقل هذا ولم يجعل « كتب » مقدما مغنيا عن الجواب ، لان « كتب » واجب فقد ثبت فلم يجز أن يقع فى جواب الجزاء الواجب الا ما يقع بوقوع الأول ، ألاترى أنه يقبح ضربتك إن جئتنى ، ولايقبح أضربك إن جئتنى ، فلما كان « كتب » واجبا استقبح أن يستغنى به عن الجواب ، لانه يلزم : إن ترك خيراً كتبه والكتاب قد وقع . فجعلت الجملة من المبتدأ والخبر الجواب ، وجملة الشرط والخبر تفسيراً لكتب كما أن (لهم مغفرة) تفسير للوعد فى قوله تعالى (وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات لهم مغفرة) ونص المازنى على أنه لايجوز : قمت إن قمت، ولكن أقوم إن قمت قال فان قيل لم لايقدر الماضى تقدير الآتى ، كما فى قوله :

يا حكم الوارث عن عبد الملك   أوذيت إن لم تحب حبو المعتك

فالماضى بمنزلة الآتى بدليل وقوع الشرط فالجواب أن البيت إن حمل على هذا لم يكن بالشاهد لأن هذا إنما يكون فيما قرب قربا شديدا ولم يكن فيه مهلة ولاتراخ كقولهم « قد قامت الصلاة » فان دخله التراخى لم يجز . وكذا قول رؤبة أوذيت ان لم تحب حبو المعتك كانه من مقارنته فى الخيال فى حال من قد غشيه ذلك . وبين هذه المسئلة وبين قوله : قمت إن قمت فرق من وجه وجمع من وجهين . أما الفرق فطلقتك حكم شرعى يؤاخذ به فيلزمه شرعا . وقمت إن قمت لامبالاة با طراحه . وأما الجمع فى أحد الوجهين فانهما على صورة الثبوت . فلا يستقيم أن يحملا على مابعد الشرط . وفى الوجه الآخر : ان قائلهما ليس فى حال من قد غشيه الأمر من شدة مقارنته ، ولا فرق بين أن يكون القائل مخبرا أو منشئا فى لفظ الفعل الماضى فى معنى الثبوت والوقوع ؛ الا أن الخبر يختص بما انقضى بانقضاء الزمان قبل الاخبار به ، والانشاء يختص بالايجاد فى الحال ، وليس له صيغة تخصه ، وانما يعلم بدليل الحال ، كما أن الامر والدعاء بلفظ واحد وانما يفرق بينهما الاستعلاء والخضوع انتهى ماأردت نقله من كلام الكندى على المسئلة الأولى . قال : وأما قوله : إن دخلت الدار طلقتك ، فالحكم فيها وقوع الطلاق عند الدخول ، قال : فان قيل : إن هذا وعد ، فالجواب : إنه وإن أشبه الوعد فانه مضاد له من حيث المعنى لان صورة الوعد فى الشرط والجزاء من الافعال الحسنة تفتقر الى ايجاد من الواعد عند وجود الشرط مثل الضرب ونحوه . « وطلقتك » حكم شرعى يحل فى الزوجة وتتصف

به عند دخولها الدار ، ولا يفتقر الى ايقاع محدد. انتهى ماأردت نقله من كلام الكندى فى المسئلتين . ولم يصب فى شىء منهما والحق خلاف ماقاله فيهما . وان الطلاق فى الاولى يقع عند دخول الدار ولايقع قبله . وفى الثانية لايقع اصلا الا إن نوى بقوله طلقتك معنى قوله فأنت طالق ؛ فحينئذ يقع عندوجود الشرط . ولايساعد الكندىعلى ماقاله نحو ولافقه . وقد قال تعالى حكاية عن شعيب عليه السلام وقومه (قد افترينا على الله كذبا إن عدنا فى ملتكم بعد اذ نجانا الله منها) وقال تعالى (قل بئسما يأمركم به ايمانكم ان كنتم مؤمنين) وبئس فعل ماض. وقال تعالى (والخامسة أنغضب الله عليها إن كان من الصادقين) فى قراءة من قرأبكسر الضادوقال تعالى (قد بينالكم الآياتإنكنتم تعقلون) والظاهر ان الشرط مرتبط فى المعنىبما قبله[1].وقال صلى الله عليه وسلم « خبت وخسرت إن لم أعدل [2] » وقال حسان بن ثابت رضى اللهعنه:

عدمت بنيتى ان لم تروها تثير النقع موعدها كداء [3]

وقال « ثكلته إن لم يسد إلاقومه » وقال الملاعن [4] : «كذبت عليها أن امسكتها » وقال طلقت إن لم تعلمى اى فارس حليلك . . وقال الفقهاء فيما اذا قال بعتكان شئتانه يكونافرارا[5] ومقتضى كلامالكندىانيكون وعدا. وهذه الشواهدكلها تردماقاله . والنظر ايضا يرده لان كل ماأمكن تعليقه لافرق بين أن يعبر عنه بالماضى أو بالمضارع ، فاذا اريد بالماضى ذلك صح تعليقه وليت شعرى كيف ساغ للكندى أن يحكم بوقوع الطلاق الآن وقوله أنه حكم شرعى يؤاخذ به فيلزمه شرعا ، إن اراد أنه اقرار فقد نفرضه فيمن

---

(١) بياض فى الاصل (٢) قالهالنبيصلى الله عليهوسلم يخاطب بهذا الخويصرة اليمانى رأس الخوارج الذى قال للنبى ﷺ : وهو يقسم قسما : اعدل . والمعنى : خبت ياذا الخويصرة اذا كنت معتقدافى نبيك المعصوم أنه لايعدل أو خبت وخسرت اذا كنت تدين بالنبوة لرجل تعتقد أنه لايعدل . وحديثه رواهالبخارى ومسلمعنأبى سعيدالخدرى .(٣) بعده :

ينازعن الاعنة مسرجات يلطمهن بالخمر النساء

يخاطب حسان قريشافى مسير رسول ﷺ الىمكة يفتحها.وكداء: بأسفلمكة .

(٤) هو عويمر العجلانى كما فى البخارى ومسلم وغيرهما . (٥) مقتضى ماتقدمفى « طلقتك إن دخلت الدار » أنه تعليق لاإقرارعندالفقهاء ويرشدالى ذلك مقابله من كلام الكندى .

يقطع بأنه لم يتقدم منه طلاق كما لوتزوج وقال ذلك عقب العقد فانه لايمكن حمله على الاقرار وان اراد انه انشاء [١] ولكنه لم يصححه من جهة النحو اعنى تعليقه فيبقى انشاء بلا تعليق فيقع الآن . والظاهر أن هذا مراد الكندى ، لم يصح [٢] تعليله بما قاله من أنه ماض وجب وثبت ، وكل ماكان كذلك لم يصح تعليقه فان هذا التعليل يرجع الى المعنى لا الى الصناعة ، وكيف يوقع على شخص لم يقصده [٣] ولادل عليه لفظ الخطاب بحسب صناعة النحو ولاينجز [٤] عليه الطلاق الآن بل يوقعه اذا دخلت الدار اعتبارا بقصده ومادل عليه لفظه ، وإن كان خطأ من جهة النحو فهذا الذى نحن فيه أولى لما بينا أنه ليس خطأ من جهة النحو بل صواب وانما وقع الالتباس على الكندى من جهة ان الفعل الماضى تارة لايصح ان يراد به الانشاء بوجه بل يكون خبرا معينا فهذا لاشك انه لايصح تعليقه ، كقوله : قمت ان قمت اذا قصد بالاول الاخبار بالقيام ، فانه يستحيل تعليقه بعد ذلك وتارة يصح ان يراد به الانشاء كقوله طلقتك فانه وان كان موضوعا للخبر فقد يراد به الانشاء بل ذكره الفقهاء فى صرائح الطلاق كقوله : انت طالق . ومقتضى ذلك ان طلقتك صريح فى الانشاء ويكون قد نقل من الخبر الى الانشاء ، فاذا كان كذلك فما المانع من تعليقه ، بل أقول : ان قمت وظاهره إن كان الخبر ويصح تعليقه ايضا اذا لم يرد به الخبر الماضى الثابت على كل تقدير كما فى قوله تعالى (قد افترينا على الله كذبا ان عدنا فى ملتكم) لان الافتراء منتف قطعاً غير مراد بل المراد التعليق وجعل العود كالمستحيل لاستلزامه هذا المحذور ، وهو الافتراء الذى يشك فى عدمه ، فصار الفعل الماضى على ثلاثة أقسام قسم يراد به الخبر الماضى المحقق ، فلا تعليق فيه اصلا ولا يقال لايصح تعليقه ، لان كل أحد يعلم ان ماوقع لايعلق ، وقسم يظهر فيه الانشاء كطلقت فهذا الأظهر فيه جانب قبول التعليق حتى يصرفه صارف . وقسم عكسه والحكم فيه بعكسه كما فى قوله فى الآية الكريمة . وقول الفارسى والمازنى وغيرهما من أئمة النحاة محمول على القسم الاول او على هذا القسم اذا أريد اصل وضعه

---

(١) اى لتعليق الطلاق (٢) جواب الشرط (٣) لأنه انما قصد التعليق لا التنجيز . (٤) حقها الفاء لأن هذا تفريع من السبكى على عدم قصد التنجيز وعدم دلالة اللفظ عليه بل المقصود للمتكلم التعليق فيعامل بقصده وان كان خطأ من جهة النحو فما بالك اذا كان صحيحاً .

وهو الحالة الغالبة عليه فحكموا على مايقتضيه اللفظ من غير تأويل . فتسوية الكندى بينه وبين القسم الثانى الذى يظهر فيه الانشاء غير متجه ثم أنه يلزمه ذلك فى اسم الفاعل كما إذا قال : انت طالق ان دخلت الدار لان قوله انت طالق جملة اسمية تدل على ثبوت الطلاق فى الحال ، وما كان ثابتا فى الحال لا يعلق كما لا يصح أن تقول : انا قائم فى الحال إن قمت ، الا أن تقول أن اسم الفاعل صالح للاستقبال ، فالتعليق يحمل عليه . وقوله طلقتك كذلك لان الماضى قد يراد به المستقبل ، على أنا لا نقول أن هذا الماضى اريد به المستقبل بل اريد به الانشاء الناجز الواقع فى الحال ، والمعلق هو أثره وهو وقوع الطلاق المنشأ بحسب ما أنشأه وهو حكم شرعى يقع عند دخول الدار ، فالماضى هو التطليق والايقاع والمعلق هو الطلاق والوقوع ولاشك أن فى طلقتك أمرين : احدهما التصرف الناجز من الزوج ، والثانى اثر ذلك التصرف والاول تطليق وايقاع لايمكن تأخره ، والثانى طلاق ووقوع هو الذى يتأخر ويتعلق ، وهذا مثل قولك : اضرب زيدا يوم الجمعة ففى اضرب شيئان : احدهما انشاء ؛ لانه فعل أمر ، وفعل الامر انشاء ، وهو من هذه الجهة لايتأخر ولايصح تعليقه . وليس يوم الجمعة ظرفا له ، اذ لو كان ظرفا له لزم تأخره ، والثانى المصدر الذى تضمنه وهو المأمور به وهذا هو المعلق المظروف فى يوم الجمعة ، وقول النحاة : ان يوم الجمعة معمول لاضرب : فيه تسمح ؛ ومرادهم ماذكرناه ، وان لم تفصح عبارتهم به . وبهذا ينحل لك ويظهر أن (أحللنا) [1] عامل فى «امرأة مؤمنة» على قراءة الكسر فى «ان وهبت» فى الآية الكريمة . فان «أحللنا» فيه شيئان : احدهما الاحلال الذى هو انشاء من الله تعالى لنبيه صلى الله عليه وسلم ، وهو قديم ازلى لا يقبل التعلق من هذا الظرف ، والثانى الحل المستفاد منه وهو من هذا الظرف يقبل التعليق فهو المشروط بالهبة فافهم هذا فانه هو المعنى الذى خفى على الكندى ولا غرو أن يخفى على الفارسى . وأما ماقاله ابو الحسن الاخفش فى قوله تعالى (كتب عليكم) فان جوزنا حذف الفاء من جواب الشرط اذا كان اسما وهو اضعف الوجهين فصحيح ولا حجة فيه للكندى والفارسى ، ولا عليه ، بل معناه إن مضمون الجملة الشرطية هو المكتوب لان الكتابة هى التكليف والتكليف متقدم فى الازل والمكلف هو المعلق ؛ او تعلق التكليف هو المعلق . وهذا كله اذا جوزنا حذف الفاء من الجملة الاسمية . والصحيح خلافه ، ويحتمل فى

(١) فى الآية السابقة (ياأيها النبى إنا أحللنا لك أزواجك)

الآية وجه ثان، وهو ان يكون المكتوب الوصية وقوله تعالى (اذا حضر احدكم الموت إن ترك خيرا) شرطان متوسطان بين الفعل ومفعوله ؛ ويكون الجواب «كتب» محذوفا مدلولا عليه بكتب المتقدم ، ويحتمل وجه ثالث ، وهو ان « اذا » ظرف محض ، اى كتب وقت الحضور، وقوله «ان ترك» شرط اماتقدر الفاء فى الوصية جوابا له ، واما محذوف الجواب والوصية مفعول كما فى الوجه الثانى . وعلى هذين الوجهين تكون الكتابة وقت الاحتضار ؛ وعلى قول الاخفش تكون الكتابة متقدمة ، ولك ان تخرج ذلك على خلاف فى الاصول ؛ فقول الاخفش يتخرج على ان التكليف ازلى ، والقولان الآخران على انه حادث أو تعلقه حادث ، ويكون الحادث عند الشرط التعلق . اذا عرفت ذلك عدنا الى الآية الكريمة وهى قوله تعالى (لاجناح عليكم إن طلقتم النساء) فنقول (لاجناح عليكم) جملة اسمية ان قدرنا الخبر « كائن» او « يكون » فهى فى الثبوت كقولك انا قائم بل اولى . لان مايحتمله اسم الفاعل المصرح به من الزمان المستقبل ههنا يضعف لانا انما قدرناه لضرورة العمل ، واذا كان كذلك فيلزم الكندى ايضا وتكون هذه الآية من جملة مايرد عليه وكذلك نظائرها فى القرآن كقوله تعالى (ولأبويه لكل واحد منهما السدس) مماترك ان كان له ولد) وأشباهها فلاجل ذلك ذكرنا كلام الكندى فى هذه الآية ولننبه على مافيه . واما المسئلة الاخرى وقول الكندى انه اذا قال . ان دخلت الدار طلقتك يقع الطلاق عند دخول الدار فليس بصحيح أيضاً : وهذا وعد مجرد وقد قال الرافعى ان قول القائل إن جئتنى أكرمتك · إن الاكرام فعل منشأ . ولا يتصور انشاؤه الا متأخرا عن المجىء فيلزم الترتيب ضرورة ، ووقوع الطلاق حكم شرعى لايفتقر إلى زمان محسوس فسبيله سبيل العلة مع المعلول ذكر الرافعى هذا فى الجواب عن قول القائل إن الشرط قبل المشروط ونقلنا منه غرضنا هنا ، وهو قوله فى الاكرام ، وكذلك نقوله نحن فى طلقتك ، لانه فعل منشأ . وخفى عن الكندى هذا فان قلت : قد قلتم فيما إذا قال طلقتك ان دخلت الدار . بالوقوع والجزاء الذى يقدر من جنس المتقدم ــ وهو طلقتك ــ فكيف فرقتم بينهما على عكس مافرق بينهما الكندى ؟ قلت : اذا تقدم طلقتك على الشرط كان المعلق أحد جزءى مدلوله وهو الوقوع دون الايقاع واذا تأخر كان المعلق جميعه ، فلذلك فرقنا بينهما . ونظير ذلك ان تقول : إذا جاء رأس الشهر وكلمتك لم يصح ، ولو قال وكلمتك الآن إذا جاء رأس الشهر على

معنى أن يتصرف اذا جاء رأس الشهر صح . وحاصله أن لقوله طلقتك ان دخلت الدار جهة يصح تعليق وقوع الطلاق فيها يحمل عليه بخلاف ان دخلت الدار طلقتك ؛ فان أراد بقوله طلقتك ان دخلت الدار معنى قوله ان دخلت الدار طلقتك لم يحكم عليه بالطلاق لا فى الحال ولا عند دخول الدار تسوية بين الصيغتين حينئذ اذا أراد وانما عند الطلاق بحمله على ما قدمناه لأنه المتبادر الى الذهن .

(تنبيه) نقل النحاة فى أن المتقدم على الشرط مما هو جواب له فى المعنى انه ليس جوابا فى الصناعة عند أكثر البصريين وقيل جواب وقيل يفرق بين الفعل الماضى وغيره ومن الفارقين المازنى فنقل الكندى وهم فى فهم كلام المازنى ويكون مراد المازنى أنه اذا جاء هكذا يكون دليلا لا جوابا مع تقييده بزمن من حيث المعنى . واما عدم تقييده به كما فهم الكندى فما أظن أن احدا يقول به .

البحث الرابع فى الآية الكريمة : قوله تعالى (مالم تمسوهن) قال الواحدى عن صاحب النظم ان «ما» بمعنى اللاتى أى اللاتى لم تمسوهن ، وهذا ضعيف ، والحق انها ظرفية مصدرية أى مدة عدم مسكم اياهن وعلى هذا يحتمل أن يكون معمولا لطلقتم ، أى ان طلقتم النساء مالم تمسوهن فلا جناح عليكم ، ويحتمل أن يكون معمولا لخبر (لاجناح) فعلى الاول هو تقييد للمحكوم عليه ، فالمعنى ان الطلاق قبل المسيس لا جناح فيه وعلى الثانى هو تخصيص للحكم فالمعنى ان الطلاق لا جناح فيه اذا كان قبل المسيس . وانما قلنا فى الاول تقييد وفى الثانى تخصيص لان (طلقتم) مطلق لا عموم فيه فيتقيد والثانى عام لاجل النفى فيتخصص ، وأى الطريقين أرجح فيه نظر ؛ لانه يحتمل أن يقال كونه معمولا لطلقتم أولى للقرب وعدم الفصل ولأن معرفة محل الحكم قبل الحكم أولى ؛ ويحتمل أن يقال كونه معمولا لخبر (لاجناح) أولى لتشا كله فى العموم فان « ما » عامة و « طلقتم » مطلق فيبعد مجيئها معه . والانسب له أن يقال : وقت عدم مسهن ان لم تمسوهن ونحوه مما لا عموم فيه صريحا ، نعم فى الشرط شبه العموم فيحسن مجيئها معه وحاصله أن قولك : أكرمتك مادام كذا مستنكر ، ولأكرمنك مادام كذا غير مستنكر لحسن العموم فى الثانى دون الاول ، ثم تفسيرنا (مالم تمسوهن) بوقت عدم المس نظر الى أصل معنى المصدر وبينهما فرق . فان وقت عدم المس يدل على المصدر من حيث هو ؛ ووقت لم يمس يدل عليه مع مايدل عليه لم تمس من المضى ؛ وهذا الموضع قد لا يظهر له أثر ولكن فى مواضع أخرى يظهر أثره . كقولك : أنت طالق مالم أضربك فانه متى ضربها على الفور

ثم أمسك عن ضربها لم يقع طلاق . ولو قال : أنت طالق وقت عدم ضربى لك يقع الطلاق فى وقت عدم الضرب ، وان حصل ضرب قبله . هذا الذى يظهر فى المسئلتين من غير نقل عندى فيهما . والذى يتبادر الى فهمى من الآية الكريمة ان قوله (مالم تمسوهن) معمول لخبر (لاجناح) متعلق به لا بطلقتم وحده .

البحث الخامس قوله تعالى (أو تفرضوا لهن فريضة) . وهذا هو المقصود الأعظم من المباحث التى جرت فى هذه الآية فى هذا الوقت ، فنقل الواحدى وغيره قولين : أحدهما ان «أو» عاطفة على محذوف تقديره فرضتم أو لم تفرضوا . وهذا يناسب قول من فسر الجناح بالاثم ، فان الاثم مرتفع عن الطلاق قبل المسيس فرض أم لم يفرض ، وأما المطالبة بالمال فلا ترتفع بالطلاق قبل المسيس بعد الفرض إلا أن يراد المطالبة بكمال المهر ، فانه أيضاً يرتفع بالطلاق قبل المسيس : كله قبل الفرض ، وشطره بعد الفرض . القول الثانى أن « أو » بمعنى الواو . وهذا ان أخذ على ظاهره اقتضى أن التقدير مالم تمسوهن وتفرضوا ، فيقتضى انتفاء الجناح مالم يوجد الامران . ويرد عليه ان الجناح موجود عند وجود أحدهما وهو المسيس بالاجماع . لكن الواحدى قدره على هذا القول بقوله مالم تمسوا أو تفرضوا ، فأعاد حرف النفى ، وبه يستقيم لأنه يصير الجناح مرتفعاً عند عدم هذا وعدم هذا أعنى عند عدم كل منهما فلا ينتفى عند عدم أحدهما ووجود الآخر .

واعلم ان الصيغ ثلاث : أحدها أن يقيد الظرف فيقول لا جناح عند عدم المسيس وعند عدم الفرض ، فيقتضى ارتفاع الجناح فى كل من الوقتين سواء وجد الآخر أم لا . الثانية أن لا يقيد الظرف ويقيد حرف النفى ، فنقول عند عدم المسيس وعدم الفرض فيقتضى ارتفاع الجناح عند عدم كل منهما واثباته عند أحدهما لأنه وقت واحد يضاف الى العدمين ، بخلاف الصيغة الأولى فانها تقتضى وقتين . الثالثة أن لا يقيد الظرف ولا حرف النفى فنقول عند عدم المسيس والفرض فهو ظرف واحد وعدم واحد للامرين فيقتضى ارتفاع الجناح عند عدم مجموع الامرين . ونعنى بعدمهما هنا عدم كل منهما فيقرب معناه من الصورة الثانية لكن الفرق بينهما ان الثانية تفيد عدم كل واحد صريحاً ويلزم منه عدم المجموع ويفهم اثباته عند عدم وجود أحدهما ، والثالثة تفيد عدم المجموع نصاً وعدم كل منهما ظاهراً لانه يحتمل أن يراد عدم المجموع من حيث هو مجموع حتى يستمر الحكم عند عدم أحدهما ووجود الآخر ، ولكن الظاهر خلافه . وانما قلنا الظاهر خلافه . لأن اسناد العدم اليهما يقتضى اسناده الى كل منهما وليس هو كنفى

الوجود عنهما ، ولنبين ذلك بأن مايذكر لنفي الوجود ثلاث صور أخر ، إحداها وهي الرابعة أن تقول وقت لاهذا ووقت لاهذا فيفيد كلا من العدمين كالصورة الأولى. الخامسة أن تقول وقت لاهذا ولاهذا فهي كالثانية. السادسة أن تقول وقت لاهذا وهذا فمعناه سلب الوجود عنهما وحقيقته عن مجموعهما لأنه وجود واحد منسوب اليهما . كما كان العدم هناك واحداً منسوباً اليهما فسلبه يقتضي السلب لذلك الوجود الواحد المنسوب اليهما فقط ؛ ولا يقتضي سلب الوجود عن كل منهما. وبهذا يظهر الفرق بين قولنا لم يوجدا وقولنا عدما فالاول لايقتضي انتفاء كل فرد والثاني يقتضيه . والفرق أن العدم في الثانية مسند الى كل منهما وقد حكم به فيكون لكل منهما والوجود في الاولى مسند الى كل منهما وقد نفي ، ولايلزم من نفيه عن كل منهما نفيه عن أحدهما ، لان هذا سلب العموم لاعموم السلب . فافهم ذلك. ولفظ الانتفاء كلفظ العدم ؛ فاذا قلت انتفيا كان كقولك عدما . وليس بمنزلة قولك لم يوجدا ؛ و هذا يطرد في كل متعدد وفي جميع الأعداد كالعشرة والمائة والالف وما نقص عنها وما زاد ، الا أن يكون له شيء له حقيقة مجموعة فيساوي منه قولك لم يوجد وقولك عدم يشير الى تلك الحقيقة دون أفرادها ، وقد يتخيل في العشرة والمائة والالف وهذا المعنى فيطلق عدمها عند انتفاء بعضها . فلا يحملك ذلك على انكار ماقلناه . فلذلك نبهنا عليه واحترزنا منه وهو اطلاق مجازي لاحقيقي . والحقيقي ماقدمناه . هذا كله اذا اسندت النفي الى شيئين أو شيء بصيغة التثنية أو الجمع أو الى شيء وعطفت عليه غيره بالواو . أما اذا عطفت بـأو وقلت : لم يوجد هذا أو هذا اذا لم يعد حرف النفي فالمعنى لم يوجد واحد منهما فلم يوجد لاهذا ولا هذا ؛ فكذلك قولك لاتضرب هذا أو هذا ولا تعط هذا أو هذا وما أشبه ذلك . وعليه قوله تعالى (ولا تطع منهم آثماً أو كفوراً) فلو اعدت حرف النفي تغير المعنى . والذي يظهر أنه يصير المعنى ترديداً بين النفيين هل انتفى هذا أو انتفى هذا . وقال سيبويه في باب الواو التي تدخل عليها ألف [1] الاستفهام ولو قلت أو لا تطع كفوراً انقلب المعنى. قيل يعني أنه يصير اضراباً ؛ كأنه ترك النهي عن اتباع الآثم وأضرب عنه ونهى عن طاعة الكفور فقط . وهذا التفسير لكلام سيبويه فيه نظر . والاولى أن يكون معناه التخيير بين أن يترك طاعة هذا أوطاعة هذا ؛ وأنه منهي عن أحدهما لاعن كل منهما . فهذا الذي يفهم من

(١) كانت في الاصل « تدخل على الفاء » وصححت من كتاب سيبويه ج ١ ص ٤٩

اللفظ ، وتكون «أو» باقية على حالها من دلالتها على أحد الشيئين ، وليست الاضراب . وهذا الذى ينبغى أن يفسر به كلام سيبويه . ومن ادعى من النحويين أن سيبويه جعلها للاضراب فدعواه غير مسموعة ، الا أن يريد بالاضراب أنه أضرب عن الجزم بالنهى عن الأول . وأردفه بأو الدالة على النهى عن احدهما فقط لا عن الاول بعينه ولا عن كل واحد . ويكون مراد سيبويه بانقلاب المعنى انقلابه من النهى عن كل واحد الى النهى عن أحدهما وكون « أو » للاضراب لم يضرب [1] به سيبويه لكن فى [2] ويمكن حمله على أن مراده فى تلك الامثلة التى ذكر [2] والنهى خاصة وأنه اضراب عن الجزم بالاول الى التخيير عين ماقلناه من دلالتها على أحد الشيئين بل أقول يمكن طرد ذلك فى جميع وجوهها التى ذكرها النحاة من الشك والابهام . والتخيير والاباحة فان التى للشك أو الابهام الخبر فيها بأحد الشيئين والتى للتخيير أو الاباحة الامر أو النهى فيها لاحد الشيئين .وقد وقع فى بعض كلام النحاة خبط فى ذلك حتى مثل بعضهم التى للابهام بقوله تعالى (أتاها أمرنا ليلا أو نهاراً) كانه ظن ان هذا خبر ماض وانما هو جاء فى ضمن مثل مفروض الوقوع إما فى الليل وإما فى النهار . واتفق النحاة على أن الذى للاباحة اذا كانت فى النهى اقتضت كلا منهما واختلفوا فى التى للتخيير .فقال جمهورهم بذلك أيضا وخالف ابن كيسان فقال يجوز أن يكون النهى عن واحد وان يكون عن الجميع .فاذا قلت: لا تأخذ دينارا أو ثوبا جاز أن يكون نهيا عن أحدهما، ورد عليه ابن عصفور . واعلم أن التى للاباحة والتى للتخيير صورتهما واحدة ويختلفان بما يريده المتكلم وبما تدل عليه القرائن . فحيث أريد المنع من الجميع فهى التى للتخيير ، وحيث أريد المنع من الخلو فهى التى للاباحة . فالمقصود فى التخييرية إباحة واحد لاغير ، والمقصود فى الاباحية إباحة ذلك الجنس . وتسمى الأولى عند المنطقيين مانعة الجمع وتسمى الثانية مانعة الخلو إن قصد إباحة ذلك الجنس دون غيره ، وإلا فقد تقصد إباحة ذلك الجنس من غير تعرض لغيره فلا يكون فيها منع أصلا . إذا عرفت هذا جئنا إلى الآية الكريمة فالمعنى مالم يوجد أحد الشيئين : المسيس أو الفرض،فان وجد أحدهما فالجناح موجود . والحكم على نفيه ويكون الجناح عند المسيس كل المهر ، وعند الفرض والطلاق نصفه كما بينه فى الآية بعد ذلك . واكتفى فى المسيس بالمفهوم. هذا إن عطفت (أو تفرضوا) على (تمسوهن) وهو المتبادر إلى الذهن ويكون

(١) لعله « يمثل » . (٢) بياض فى الاصل .

(تفرضوا) مجزوماً.وقال الشيخ أبو عمرو بن الحاجب : اختلف فى « أو » هذه فقيل : إنها التى بمعنى « إلا أن » أو « الى أن » فيكون (تفرضوا) فى موضع نصب باضمار « أن » أو بأو على رأى وقيل إن « أو » عاطفة على (تمسوهن) وانما خالف الأقلون الظاهر فى « أو »لأحد أمرين : اما أنها اذا جعلت بمعنى « أو » كان المعنى : لاجناح عليكم فيما يتعلق بمهور النساء ان طلقتم النساء اذا انتفى أحدهذين الأمرين ، واذا استلزمت ذلك لم يستقم لأنه ينتفى أحد الأمرين وهو الفرض ، فيجب صداق المثل بالمسيس أو بنفى المسيس ، وهو أحد الأمرين فيلزم نصف ما فرض ، فلا يصح نفى الجناح عند انتفاء أحدهما . والثانى أن المطلقات المفروضات لهن قد ذكرت ثانيا وترك ذكر الممسوسات لما تقدم من المفهوم ، فلو كانت العاطفة لكان المفروضات فى المذكور كالممسوسات ، وليس الأمر كذلك . واذا جعلت « أو » بمعنى « الا أن » خرجت عن مشاركة الممسوسات فلم يلزم ظهور دخولهن معهن. ولذلك لم ير مالك للمطلقات المفروض لهن قبل المسيس متعة . لأنه يرد دخولهن فى الآية لما ذكرت ثانياً وجعل المتعة للممسوسات خاصة أو لغير الممسوسات ولغير المفروض لهن . قال ابن الحاجب : ويمكن أن يقال عن الأول : لايلزم أن يكون المعنى : ماانتفى أحدهما بل المعنى مالم يكن أحدهما ، وفرق بين أن يقول القائل انتفى أحد الامرين وقوله ماكان واحد من الامرين ، فان الاول لاينفى الا أحدهما لانه نكرة ليس فى صريح سياق النفى ، والثانى ينفيهما جميعاً لأنها نكرة فى صريح سياق النفى ، فاذن لافرق فى المعنى بين أن تكون « أو » بمعنى « الى أن » وبين أن تكون العاطفة . وكان حملها على العاطفة أولى لأنه الأكثر . وأما الثانى فلايلزم من مشاركتهم الممسوسات فيما ذكر مشاركتهن فيما وراء ذلك . هذا مع أنه قد ذكر ثانياً مايدل على انتفائهم المشاركة : انتهى كلام ابن الحاجب . وهو فى غاية السداد فرحمه الله ماأصح ذهنه ، وقد أشرنا فيما تقدم الى ماذكره من الفرق بين نفى أحد الأمرين ، وقولنا لم يوجد أحد الأمرين فهو حق لاشك فيه . وقد تحرر أن (مالم تمسوهن أو تفرضوا) متعلق بخبر لاجناح وان « أو » باقية على حالها وانه يحتمل أنها بمعنى« الاأن »لكنه تكلف من غير ضرورة.وعلى كلا التقديرين المعنى مالم تكونوا مسستم أو فرضتم لأن أحد الأمرين المسبب للجناح هو الواقع قبل الطلاق فلابد من مجاز إما فى« تمسوهن » بمعنى : تكونوا قد

مستموهن ، وإما بأن الاستقبال الذى دلت عليه « ان » بالنسبة الى الخطاب لا إلى الطلاق . ولو جعل (مالم تمسوهن أو تفرضوا) متعلقاً (بطلقتم) سلم عن هذا المجاز ، لكن يعارضه ماقدمناه مما رجح تعلقه بخبر (لاجناح) فلذلك اخترناه لكن يرد على كلام ابن الحاجب شىء ، وهو أنه هنا جعل الترديد بين المس والفرض ولم يعد حرف النفى ، وهو حق فى قوله تعالى (يوم يأتى بعض آيات ربك لاينفع نفساً ايمانها لم تكن آمنت من قبل أو كسبت فى إيمانها خيراً) قدرة لا ينفع نفسا إيمانها لم تكن آمنت من قبل اولا [1] لم تكن آمنت ولا كسبت فى إيمانها خيراً . ومن المعلوم أن التى ما آمنت ما كسبت فى إيمانها خيراً فلا وجه لعطفه عليه لأنه لايفيد فائدة أخرى فاحتيج الى تقدير حرف النفى بل وزيادة عليه . وهو أن نقدر « نفساً » حتى تكون النفس الثانية غير النفس الأولى لتتم الفائدة . فالترديد بين النفسين ، لافى نفس واحدة بين شيئين فكأنه قال . لا ينفع نفساً لم تكن آمنت من قبل ولا نفساً لم تكن كسبت فى إيمانها خيراً . ولامتعلق للمعتزلة فى الآية على كل تقدير ، لأن الايمان اذا تجرد عن المعصية نافع قطعاً بالاجماع وان لم يكسب فيه خيراً . فالوجه فى العطف ماقدره ابن الحاجب أن يكون المعنى لاينفع نفساً إيمانها ولا كسبها لم تكن آمنت أو كسبت ويكون فى الكلام لف ونشر . أى لاينفع نفساً ايمانها لم تكن آمنت من قبل ولاينفعها كسبها لم تكن كسبت فى ايمانها خيراً ، والمقصود سلب النفع الا عن إيمان أو كسب الخير ، وهو حق . هذا ماتيسر ذكره فى هذه الآية بحسب مااقتضاه البحث الآن وان كان فيها من المباحث غير ذلك والله أعلم انتهى .

﴿ آية أخرى ﴾

قال الشيخ الامام رحمه الله :(مسألة) جرى البحث فى الغزالية فى أواخر ربيع الآخر سنة خمس واربعين وسبعمائة فى قوله تعالى (واستشهدوا شهيدين من رجالكم) فقلت قوله « من » إشارة إلى المسلمين الأحرار ، لأنهم الذين يتداينون غالباً والرقيق لايتداين غالباً . فقال بعض الحاضرين وهو الولد عبد الوهاب هذا يثبت على أن العام يخص بالعادة والصحيح خلافه فلا يلزم من كون المداينة بين الاحرار فى الغالب أن يختص الخطاب بهم لأنه عام . قلت لا نسلم وطالت هذه المانعة ولم يتبين للجماعة سند المنع فبينته لهم وهو أن المخاطب أى وهو اسم مبهم

---

(١) كذا فى الاصل ، ولعل العبارة « لاينفع نفسا ايمانها لم تكن آمنت من قبل ولا نفسا كسبها لم تكن آمنت ولا كسبت فى ايمانها خيرا » ، فتأمل.

لاعموم له لكنه نعت بالذين آمنوا ولا يلزم من نعته بالعام أن يكون عاماً بل هو باق على اطلاقه فتكون جملة « على الاحرار » تقييداً لا تخصيصاً بل أقول انه ليس تقييداً أيضاً بل لبيان المخاطب من هو وكذلك يصرف بأى قرينة اتفق ولا يسمى تخصيصاً كما تقول « هذا » مشيراً الى شخص فيعرف بالاشارة انه المراد بقولك « هذا » ولا يسمى تخصيصاً ولا تقييداً . وليس هذا من باب ماينظر فيه الى باب مدلول اللفظ حتى يدعى تعميم النكرة بعموم صفتها ، كما يقوله الحنفية ، لأن ذلك فيما يكون الحكم فيه شرطاً بمقتضاه ، وهذا الحكم منوط بالمقصود بالنداء وهو أمر لادلالة للفظ عليه بل لما تدل القرائن عليه ، فلا جرم امتنع دعوى العموم فيه والله اعلم انتهى .

﴿ آية أخرى ﴾

قال رحمه الله قوله تعالى من سورة آل عمران (تؤتى الملك من تشاء) يستدل به على جواز تسمية الملك فى المخلوق ، بخلاف مانقله القاضى أبو بكر . وانما تمتنع التسمية بملك الأملاك لانه يختص بالله تعالى ، وانما قلنا انه يستدل بذلك لأن الأصل انه اذا ثبت المعنى صح الاشتقاق ، فان تحقق النقل الذى قاله أبو بكر كان ذلك مستثنى من هذا الاصل مانعا من الاستدلال والله أعلم انتهى .

﴿ آية اخرى ﴾

قال رحمه الله قوله تعالى (فلما أحس عيسى منهم الكفر) قال الزمخشرى فلما علم منهم الكفر علماً لاشبهة فيه بعلم مايدرك بالحواس قلت هذا وجه محتمل لان العلم الحسى اجلى من غيره ويحتمل وجها آخر وهو أنه أول ما ابتدأ علمه وشعوره بكفرهم وعبر عنه بذلك لان الحس طريق العلم ومبدؤه ، فهما وجهان من المجاز فى التعبير بالاحساس عن العلم سائغان ، والثانى مستعمل فى العرف كثيراً وهو اظهر مما قاله الزمخشرى والأكثر فى « أحس » استعماله هكذا رباعيا ولم يبنوا منه اسم مفعول . وقول الناس « محسوسات » يظن بعض الناس انه اسم مفعول منه جاء على غيره وليس كذلك بل هو من الثلاثى ألا تراك تقول الحاسة فالمحسوسات اسم مفعول منها ومعناه الاشياء التى تدرك بالحواس وادراك الحواس طريق فى العلم الواصل الى القلب لا نفس العلم الذى فى القلب وقولهم أحس معناه علم بقلبه علماً مسندا الى الحس فهو معنى غير الاول ولم يبنوا منه اسم مفعول لاستغنائهم عنه فافهم هذا فان كثيرا من الناس لايعرفه وهو مما أبرزته القريحة بالفكر وتأمل الكلام . قوله (من أنصارى الى الله ؟

قال الحواريون نحن انصار الله) قيل السؤال « بمن » عن التصور والجواب بالتصديق قلت « من » وان كان سؤالا عن التصور فالسائل بها تارة يجزم بحصول منهم ولكن يسأل عن تعيينه فقوله (من انصارى) محمول على ذلك قاله عيسى عليه السلام راجياً من الله تعالى اقامة ناصر له سائلا عن عينه فهو سؤال عن التصديق والتصور ولكن اخرجه مخرج التصور ثقة بالله وأدباً مع الله ومع السامعين ؛ فكان الأكمل فى حقه السؤال عن التصور وجعل السؤال عن التصديق مطلوباً فيه ؛ والحواريون تفطنوا لذلك فأجابوا بالتصديق ليحصلوا المقصودين معاً فكأنهم قالوا هنا : من ينصرك هم نحن . وقالوا انصار الله لأن نصرته نصرة الله بمعنى نصرة دينه . وليبينوا أن نصرتهم لله لا يشوبها غيرها من حظوظ البشرية . وانما فسروا الاحساس بالعلم لأن الكفر يعلم ولا يحس على أنه قد يكون بأقوال تسمع واعمال تبصر تكون سببا للكفر أو دليلا عليه ؛ فيصح اطلاق الاحساس عليها حقيقة ، ولكن الظاهر فى الآية الأول وفى قوله تعالى (هل تحس منهم من أحد) الظاهر أن المراد الابصار حقيقة . ولهذا قال (أو تسمع لهم ركزا) انتهى .

﴿ التعظيم والمنة فى لتؤمنن به ولتنصرنه ﴾

قال رضى الله عنه : الحمد لله الذى عظم نبيه ومن علينا به ، وهدانا الى كل خير اذ وصل سببنا بسببه . وبعد فقد حصل البحث فى تفسير قوله تعالى (واذ اخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به ولتنصرنه) وقول المفسرين هنا ان الرسول هو نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وانه ما من نبى الا اخذ الله عليه الميثاق انه ان بعث محمد فى زمانه لتؤمنن به ولتنصرنه ويوصى امته بذلك ؛ وفى ذلك من التنويه بالنبى صلى الله عليه وسلم وتعظيم قدره العلى مالا يخفى ، وفيه مع ذلك انه على تقدير مجيئه فى زمانهم يكون مرسلا اليهم فتكون نبوته ورسالته عامة لجميع الخلق من زمن آدم الى يوم القيامة ويكون الأنبياء وأممهم كلهم من امته ويكون قوله : « بعثت الى الناس كافة [١] » لا يختص به الناس من زمانه الى يوم القيامة بل يتناول من قبلهم ايضا ، ويتبين بذلك معنى قوله صلى الله عليه وسلم « كنت نبيا وآدم بين الروح والجسد » وان من فسره بعلم الله بأنه سيصير نبياً لم يصل الى هذا المعنى لأن علم الله محيط بجميع الأشياء ووصف النبى ﷺ بالنبوة

(١) قطعة من حديث ذكره فى الجامع الصغير وقال رواه ابن سعد عن خالد ابن معدان مرسلا .

فى ذلك الوقت ينبغى أن يفهم منه أنه أمر ثابت له فى ذلك الوقت ولهذا رأى اسمه آدم مكتوباً على العرش « محمد رسول الله [١] » فلا بد أن يكون ذلك معنى ثابتاً فى ذلك الوقت ولو كان المراد بذلك مجرد العلم بما سيصير فى المستقبل لم يكن له خصوصية بأنه نبي وآدم بين الروح والجسد لأن جميع الانبياء يعلم الله نبوتهم فى ذلك الوقت وقبله فلا بد من خصوصية للنبي صلى الله عليه وسلم لأجلها أخبر بهذا الخبر اعلاماً لأمته ليعرفوا قدره عند الله فيحصل لهم الخير بذلك. فان قلت : أريد أن أفهم ذلك القدر الزائد فان النبوة وصف لابد أن يكون الموصوف به موجوداً وانما يكون بعد بلوغ أربعين سنة أيضاً . فكيف يوصف به قبل وجوده وقبل ارساله فان صح ذلك فغيره كذلك. قلت قد جاء ان الله خلق الارواح قبل الاجساد فقد تكون الاشارة بقوله : كنت نبيا الى روحه الشريفة صلى الله عليه وسلم والى حقيقته والحقائق تقصر عقولنا عن معرفتها وانما يعلمها خالقها . ومن أمده بنور الٓهى ثم ان تلك الحقائق يؤتى الله كل حقيقة منها مايشاء فى الوقت الذى يشاء ؛ فحقيقة النبي صلى الله عليه وسلم قد تكون من قبل خلق آدم آتاها الله ذلك الوصف بأن يكون خلقها متهيئة لذلك وأفاضه عليها من ذلك الوقت ، فصار نبياً وكتب اسمه على العرش وأخبر عنه بالرسالة ليعلم ملائكته وغيرهم كرامته عنده فحقيقته موجودة من ذلك الوقت ، فان تأخر جسده الشريف المتصف بها واتصاف حقيقته بالاوصاف الشريفة المفاضة عليه من الحضرة الالهية حاصل من ذلك الوقت ، وانما يتأخر البعث والتبليغ لتكامل جسده صلى الله عليه وسلم الذى يحصل به التبليغ ؛ وكل ماله من جهة الله تعالى ومن جهة تأهل ذاته الشريفة وحقيقته معجل لا تأخر فيه وكذلك استنباؤه وايتاؤه الكتاب والحكم والنبوة ، وانما المتأخر تكونه

---

(١) رواه الحاكم والبيهقى وابن عساكر فى قصة توبة آدم من رواية عبدالرحمن ابن زيد بن أسلم عن أبيه عن جده . قال البيهقى تفرد به عبد الرحمن وهو ضعيف قال البخارى : ضعفه على بن المدينى جداً وتكلم فيه غير واحد . وهذا الحديث من أنكر وأضعف ماروى عبد الرحمن ، وما تكلفه المصنف رحمه الله فى معنى الآية من قبيل هذا الحديث ضعيف مثله لمن تأمله فان بعثة النبي صلى الله عليه وسلم إلى الناس انما هى بتوجه الخطاب التكليفى اليهم بكلامه وأمره وذلك لم يكن الا من أول نزول القرآن عليه . ونبينا صلى الله عليه وسلم أغنى بمحامده التى أثنى الله عليه بها عن هذه التكلفات . والله أعلم .

وتنقله إلى أن ظهر صلى الله عليه وسلم وغيره من أهل الكرامة . ولا نقل بالانبياء بل بغيرهم قد يكون افاضة الله تلك الكرامة عليه بعد وجوده بمدة كما يشاء سبحانه وتعالى . ولا شك ان كل مايقع فالله تعالى عالم به من الازل . ونحن نعلم علمه بذلك بالأدلة العقلية والشرعية ويعلم الناس منها مايصل اليهم عند ظهوره لعلمهم، نبوة النبي صلى الله عليه وسلم حين نزل عليه القرآن فى أول ماجاءه به جبريل صلوات الله وسلامه عليه . وهو فعل من افعاله سبحانه وتعالى من جملة معلوماته من آثار قدرته وارادته واختياره فى محل خاص يتصف بها . فهاتان مرتبتان الاولى معلومة بالبرهان والثانية ظاهرة للعيان . وبين المرتبتين وسائط من أفعاله سبحانه وتعالى تحدث على حسب اختياره سبحانه وتعالى منها مايظهر لبعض خلقه حين حدوثه . ومنها مايظهر لهم بعد ذلك ومنها مايحصل به كمال لذلك المحل وان لم يظهر لأحد من المخلوقين . وذلك ينقسم الى كمال يقارن ذلك المحل من حين خلقه والى كمال يحصل له بعد ذلك ولا يصل علم ذلك إلينا الا بالخبر الصادق والنبي صلى الله عليه وسلم خير الخلق فلا كمال لمخلوق أعظم من كماله ولا محل أشرف من محله يعرفنا بالخبر الصحيح حصول ذلك الكمال من قبل خلق آدم لنبينا محمد صلى الله عليه وسلم من ربه سبحانه وتعالى . وأنه أعطاه النبوة من ذلك الوقت ثم أخذ له المواثيق على الانبياء وعلى أممهم ليعلموا انه المقدم عليهم وانه نبيهم ورسولهم وفى أخذ المواثيق وهى معنى فى الاستخلاف . ولذلك دخلت لام القسم فى (لتؤمنن به ولتنصرنه) . (لطيفة أخرى) وهى كأنها أيمان البيعة التى تؤخذ للخلفاء ولعل أيمان الخلفاء أخذت من هنا فانظر هذا التعظيم العظيم للنبي صلى الله عليه وسلم من ربه سبحانه وتعالى فاذا عرف ذلك فالنبي صلى الله عليه وسلم هو نبي الأنبياء ، ولهذا ظهر ذلك فى الآخرة جميع الأنبياء تحت لوائه وهو فى الدنيا كذلك ليلة الاسراء صلى بهم ؛ ولو اتفق مجيئه فى زمن آدم ونوح وابرهيم وموسى وعيسى وجب عليهم وعلى أممهم الايمان به ونصرته . وبذلك أخذ الله الميثاق عليهم فنبوته عليهم ورسالته اليهم معنى حاصل له ، وانما أثره يتوقف على اجتماعهم معه فتأخر ذلك لأمر راجع إلى وجودهم لا الى عدم اتصافه بما تقتضيه ، وفرق بين توقف الفعل على قبول المحل وتوقفه على أهلية الفاعل فهنا لا توقف من جهة الفاعل ، ولا من جهة ذات النبي صلى الله عليه وسلم الشريفة ، وانما هى من جهة وجود العصر المشتمل عليهم ، فلو وجد فى عصرهم لزمهم اتباعه بلا شك ، ولهذا يأتى عيسى فى آخر الزمان على شريعته وهو نبي كريم

على حالته ؛ لا كما ظن بعض الناس أنه يأتى واحداً من هذه الأمة نعم هو واحد من هذه الامة لما قلناه أن اتباعه للنبي صلى الله عليه وسلم، وانما يحكم بشريعة نبينا صلى الله عليه وسلم بالقرآن والسنة ؛ وكل ما فيها من أمر أو نهى ، فهو متعلق به كما يتعلق بسائر الامة ، وهو نبى كريم على حاله لم ينقص منه شيء ؛ وكذلك لو بعث النبى صلى الله عليه وسلم فى زمانه أو فى زمن موسى وابرهيم ونوح وآدم كانوا مستمرين على نبوتهم ورسالتهم الى أممهم والنبى صلى الله عليه وسلم نبى عليهم ورسول الى جميعهم ، فنبوته ورسالته أعم وأشمل وأعظم وتتفق مع شرائعهم فى الاصول لانها لا تختلف ، وتقدم شريعة النبى صلى الله عليه وسلم فيما عساه يقع الاختلاف فيه من الفروع ؛ اما على سبيل التخصيص وإما على سبيل النسخ أو لا نسخ ولا تخصيص بل تكون شريعة النبي صلى الله عليه وسلم فى تلك الاوقات بالنسبة الى أولئك الامم ماجاءت به أنبياؤهم، وفى هذا الوقت بالنسبة إلى هذه الأمة هذه الشريعة ، والأحكام تختلف باختلاف الأشخاص والأوقات . وبهذا بان لنا معنى حديثين خفيا عنا أحدهما قوله صلى الله عليه وسلم « بعثت الى الناس كافة » كنا نظن أنه من زمانه إلى يوم القيامة فبان أنه جميع الناس أولهم وآخرهم، والثانى قوله صلى الله عليه وسلم « كنت نبياً وآدم بين الروح والجسد » كنا نظن أنه بالعلم فبان أنه زائد على ذلك على ماشرحناه وإنما يفرق الحال بين مابعد وجود جسده صلى الله عليه وسلم وبلوغه الأربعين وما قبل ذلك بالنسبة إلى المبعوث اليهم وتأهلهم لسماع كلامه لا بالنسبة اليه ولا اليهم لو تأهلوا قبل ذلك وتعليق الأحكام على الشروط قد يكون بحسب المحل القابل وقد يكون بحسب الفاعل المتصرف فههنا التعليق إنما هو بحسب المحل القابل وهو المبعوث اليهم وقبولهم سماع الخطاب والجسد الشريف الذى يخاطبهم بلسانه وهذا كما يوكل الاب رجلا فى تزويج ابنته اذا وجدت كفؤاً فالتوكيل صحيح وذلك الرجل أهل للوكالة ووكالته ثابتة، وقد يحصل توقف التصرف على وجود كفؤ ولا يوجد الا بعد مدة وذلك لا يقدح فى صحة الوكالة وأهلية التوكيل والله اعلم . انتهى .

﴿ آية أخرى ﴾

قال رحمه الله : قوله تعالى فى سورة النساء (فأمسكوهن فى البيوت حتى يتوفاهن الموت او يجعل الله لهن سبيلا) أقول « أو » ههنا يحتمل أن تكون عاطفة على (يتوفاهن) فيكون الامساك المأمور به مغيا باحدى غايتين : الموت أو جعل السبيل ، وجعل السبيل إما مشروعية الحد وإما نفس

[1] وعلى كلا التقديرين فتسميته نسخاً فيه تجوز ، ولا يلزم ارتفاع الأمر به ويحتمل أن لا تكون « أو » عاطفة بل تكون بمعنى « إلا أن » وتكون استثناء من الأمر بامساكهن ، كأنه قال أمسكوهن فى كل حال الا أن يجعل الله لهن سبيلا فلا تكونون مأمورين بذلك . وهذا أحسن المعنيين عندى . وليس بنسخ أيضاً ، لأن النسخ شرطه أن لا يبين غايته فى الأول لا معينة ولا مبهمة ، لكنه يشبه النسخ من جهة أن غايته لم تكن معلومة انتهى .

تكلم على قوله تعالى من سورة المائدة (يأيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم) وقد كتبنا فى كتاب الصلاة .

﴿ آية أخرى ﴾

قال الشيخ الامام رحمه الله تعالى : قوله تعالى (إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل إن الله نعما يعظكم به إن الله كان سميعاً بصيراً) الكلام على الآية من وجوه أحدها فى سبب نزولها . وذلك أن عثمان بن طلحة الحجبي على ما نقله أهل التفسير أخذ مفتاح الكعبة وتغيب به وأبى أن يدفعه إلى النبي صلى الله عليه وسلم فنزلت . وقيل : ان علياً أخذه منه وأبى أن يدفعه اليه فنزلت فأعطاه النبى صلى الله عليه وسلم اياه وقال « خذوها يابنى طلحة خالدة مخلدة فيكم أبداً لا ينزعها منكم إلا ظالم » وذكر المفسرون أن ذلك كان عام الفتح . قال الشيخ الامام : ويرد عليه ان عثمان بن طلحة أسلم قبل الفتح ، فكيف يتصور أن يمتنع من دفع المفتاح إلى النبى صلى الله عليه وسلم وهو مسلم ، فهذا يرد على القول الاول ان كان الشخص عثمان وان كان غيره من أهل بيته أو كان فى عام القضاء ، وعلى القول الثانى فلا يرد[2] (الوجه الثانى) فى مناسبتها لما قبلها وذلك ان قبلها قوله تعالى (ألم تر إلى

---

(١) كذا فى الاصل . وفى الكشاف (سبيلا) النكاح الذى يستغنين به عن السفاح وقيل هو الحد ، لانه لم يكن مشروعاً فى ذلك الوقت .

(٢) قال الحافظ ابن كثير فى التفسير (ج ٢ ص ٤٩) ذكر كثير من المفسرين أن هذه الآية نزلت فى شأن عثمان بن طلحة بن أبى طلحة العبدرى الحجبى وهو ابن عم شيبة بن عثمان بن أبى طلحة الذى صارت الحجابة فى نسله إلى اليوم . أسلم عثمان فى الهدنة بين صلح الحديبية وفتح مكة هو وخالد ابن الوليد وعمرو بن العاص . أما عمه عثمان بن أبى طلحة فكان معه لواء المشركين يوم أحد وقتل كافراً . وسبب نزولها فيه لما أخذ منه النبى صلى الله عليه وسلم

الذين أوتوا نصيباً من الكتاب يؤمنون بالجبت والطاغوت ويقولون للذين كفروا هؤلاء أهدى من الذين آمنوا سبيلا) وذلك اشارة الى كعب بن الاشرف كان قدم الى مكة ورثى قتلى بدر من المشركين وحرض الكفار على الأخذ بثأرهم وغزو النبي صلى الله عليه وسلم . وله فى ذلك أشعار ، فسألوه من أهدى سبيلا : النبي صلى الله عليه وسلم أوهم ؟ فقال أنتم كذباً منه وضلالة . فتلك الآية فى حقه وحق من يشاركه فى تلك المقالة وهم أهل كتاب يجدون عندهم فى كتابهم نعت النبي صلى الله عليه وسلم وصفته وقد أخذ الله المواثيق على أنبيائهم وأخذ أنبياؤهم عليهم أن لا يكتموا ذلك وأن ينصروه ، وكان ذلك أمانة لازمة لهم فلم يؤدوها وخانوا فيها ، وذلك مناسب لقوله تعالى (إن الله يأمركم أن تؤدوا الامانات الى أهلها) ولا يرد على هذا ان قصة كعب بن الأشرف كانت عقب بدر ، ونزول (ان الله يأمركم) فى الفتح أو قريباً منه وبينهما نحو ست سنين ، لأن المناسبة لا يشترط فيها اتحاد الزمان انما يشترط اتحاد الزمان فى سبب النزول . واما المناسب فلا ، لأن المقصود منها بيان سبب وضع هذه الآية فى هذا الموضع ، والآيات كانت تنزل على أسبابها ويأمر النبي صلى الله عليه وسلم بوضعها فى المواضع التى يعلم من الله تعالى أنها مواضعها لحكم وابراز منها مايظهر ظهوراً قوياً للعباد ، ومنها ماقد يخفى ومنها مايظهر ظهوراً غير قوي وذلك كاستنباط العلل الشرعية ، ومن جملة المناسبة أيضاً أنه لما توعد الذين كفروا ووعد الذين آمنوا وعملوا الصالحات منهم على ماامرهم

مفتاح الكعبة يوم الفتح ثم رده عليه . ثم روى الحافظ عن ابن اسحاق فى قصة ذلك إلى أن قال : ثم جلس رسول الله ﷺ فى المسجد فقام اليه على بن أبى طالب ومفتاح الكعبة فى يده فقال : يارسول الله اجمع لنا الحجابة والسقاية . فقال أين عثمان بن طلحة فدعى له . فقال : هاك مفتاحك ياعثمان ، اليوم يوم وفاء وبر . وروى ابن مردويه عن ابن عباس قال لما فتح رسول الله صلى الله عليه وسلم مكة دعا عثمان بن طلحة فلما أتاه قال له : أرنى المفتاح ، فأتاه به . فلما بسط يده اليه قام اليه العباس فقال : يارسول الله اجمعه لى مع السقاية . فكف عثمان يده . فقال صلى الله عليه وسلم : أرنى المفتاح ياعثمان . فبسط يده يعطيه فقال العباس مثل كلمته الاولى ، فكف عثمان يده فقال صلى الله عليه وسلم : ياعثمان ان كنت تؤمن بالله واليوم الآخر فهاته . فقال هاك بأمانة الله . قال فقام رسول الله صلى الله عليه وسلم وفتح الكعبة وساق الحديث الى أن قال ثم نزل عليه جبريل فيما ذكر لنا برد المفتاح ثم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (ان الله يأمركم ـ الآية) .

من أداء الأمانات التى هى مجامع الأعمال الصالحات.(الوجه الثالث) أحوال سبب العموم الوارد عليه ودخول ما به المناسبة، أما دخول السبب فقد قال العلماء أنه قطعى لان العام يدل عليه بطريقين : أحدهما العموم، والثانى كونه وارداً لبيان حكمه . ولذلك رد الشافعى على من يقول فى قوله صلى الله عليه وسلم : « الولد للفراش » ان الفراش الزوجة . وقال : إن الحديث انما هو وارد فى أمة والقصة مشهورة فى قضية عبد بن زمعة، ولذلك لما بالغ فى أنه لايجوز اخراج السبب توهم بعض الناس انه يقول العبرة بخصوص السبب لا بعموم اللفظ، وليس كما توهمه . والصحيح من مذهبه ومذهب غيره أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب . والمقصود أن سبب النزول لا يجوز اخراجه . قال الشيخ الامام : وهذا عندى ينبغى أن يكون اذا دلت قرائن حالية أو مقالية على ذلك أو على أن اللفظ العام يشمله بطريق الوضع لامحالة والا فقد تنازع الخصم فى دخوله وضعاً تحت اللفظ العام ويدعى أنه يقصد المتكلم بالعام اخراج السبب وبيان أنه ليس داخلا فى ذلك الحكم فان للحنفية أن يقولوا فى حديث عبد بن زمعة : «ان قوله: الولد للفراش [1] » وان كان وارداً فى أمة فهو وارد لبيان حكم ذلك الولد، وبيان حكمه اما بالثبوت او بالانتفاء فاذا ثبت ان الفراش هى الزوجة لأنها التى يتخذها الفراش غالبا وقال « الولد للفراش » كان فيه حصر ان الولد للحرة وبمقتضى ذلك لا يكون للامة، فكان فيه بيان الحكمين جميعاً: نفى السبب عن المسبب واثباته لغيره، ولا يليق دعوى القطع يقينا، وذلك من جهة اللفظ . وهذا فى الحقيقة نزاع فى أن اسم الفراش هل هو موضوع للحرة والامة الموطوءة أو للحرة فقط ؟ فالحنفية يدعون الثانى، فلا عموم عندهم له فى الامة وتخرج المسئلة من باب أن العبرة بعموم اللفظ او بخصوص السبب الى ما كنا[2] فيه، نعم قوله فى حديث عبد بن زمعة « هو لك ياعبد الولد للفراش وللعاهر الحجر » بهذا التركيب يقتضى انه ألحقه به على حكم السبب، فيلزم ان يكون مرادا من قوله « الفراش » فليتنبه لذلك، ولا يقال : ان الكلام انما هو حيث تحقق دخوله فى اللفظ العام وضعاً، لانا نقول: قد يتوهم ان يكون

---

(١) روى البخارى ومسلم وغيرهما عن عائشة رضى عنها قالت «اختصم سعد ابن ابى وقاص وعبد بن زمعة، فقال سعد : يارسول الله . ابن اخى عتبة ابن أبى وقاص، عهد الى فانه ابنه انظر الى شبهه . وقال عبد بن زمعة : هذا اخى، ولد على فراش ابى _ الحديث » .(٢) فى الأصل « مالنا فيه » .

اللفظ جواباً للسؤال يقتضي دخوله فيه فأردنا ان ننبه على ان الامر ليس كذلك والجواب : انما يقتضي بيان الحكم وإنما أردنا ان دعوى من ادعى أن دلالة العموم على سببه قطعية يمكن المنازعة فيها بالنزاع فى دخوله تحت العام وضعاً لامطلقاً والمقطوع به انه لابد فيه من بيان حكم السبب بدخوله فى ذلك أو خروجه عنه ، ولا يدل على تعيين واحد من الأمرين ، هـذا فى السبب ، أما الواقع فى مناسبات الآيات كمثال هذه الآية فقضية عثمان بن طلحة وارد بها من قوله (الأمانات) لاشك فيه لما قلناه فانه السبب ، واما ارادة اليهود باداء ماأمروا به من الأمانات فيحتمل أن يقال : أنه كالسبب فلا يخرج ويكون مراداً من الآية قطعاً ويحتمل أن يقال : انه لاينتهي فى القوة الى ذلك لأنه قـد أراد غيره ؛ وتـكون المناسبة لشبهه به والمناسبة أقرب إلى المشابهة ، ولا يقتضي أن يكون بعض أفراد ماينا سبه ؛ وهذا الاحتمال أقرب ؛ فصار لفظ « الأمانات » تتفاوت دلالته على ثلاث مراتب : إحداها قصة عثمان بن طلحة ودلالته عليها قوية جداً قطعية لان هنا اللفظ فى من الايراد بيان حكم غيره . الثانية . المناسبة ودلالته عليها دون الأولى وأقوى من العموم المجرد الثالثة ماسواهما من الأمانات ودلالته عليها دلالة العموم المجرد ، ولاخلاف هنا انه لايقتصر على السبب لأن الخلاف فى أن العبرة بعموم اللفظ أو بخصوص السبب محله اذا لم تدل قرينة على العموم ، وهنا دلت قرينة وهى العدول عن اللفظ المفرد إلى الجمع ، فان سبب النزول أمانة واحدة ، فلو أريدت وحدها لأفرد اللفظ الدال ، فلما جمع دل على أن المراد العموم . نعم من ينـكر العموم من الواقفة ويقول ان العموم لاصيغة له يليق به التوقف فى دلالته على ماسوى السبب فلا يليق به التوقف فيـه لأن دلالتـه عليـه لامن جهـة العموم بـل لدلالة الجواب عـلى السؤال.

(الوجه الرابع) الحـكم بأن الألف واللام للعموم بشرطه ، فاذا ورد على سبب قد يقال انه معهود فيحمل عليه للعهد ، ولـكن الجواب عن هذا فى الآية وما أشبهها من المواضع ماأشرنا اليه الآن من العدول عن اللفظ المفرد الى الجمع والمعهود مفرد لاجمع فتعذر الحمل على المعهود . فلذلك نقول انه للعموم .

(الوجه الخامس) فى كون العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وقد أسند الخلاف إليه حتى قال امام الحرمين : الذى صح عندنا من مذهب الشافعي ان العبرة بخصوص السبب ، وكذلك قاله الغزالي فى المنخول ، ولـكن الصحيح خلافه . ومن يطلق الـكلام فى هذه المسئلة والتحقيق التفصيل ، وهـو أن الخطاب اما أن يكون

جواباً لسائل أولا فان كان جواباً فاما أن يستقل بنفسه أولا ، فان لم يستقل فلا خلاف انه على حسب الجواب ان كان عاماً فعام وان كان خاصاً فخاص ، وان استقل وهو عام فالذى يتجه القطع بأن العبرة بعموم اللفظ لأن عدول المجيب عن الخاص المسئول عنه الى العام دليل على ارادة العموم وان لم يكن جواباً لسائل بل واقعة وقعت فاما أن يرد فى اللفظ قرينة تشعر بالتعميم كقوله (والسارق والسارقة) والسبب رجل سرق رداء صفوان [١] . فالاتيان بالسارقة معه قرينة تدل على عدم الاقتصار على المعهود . ولذلك جمع الأيدى فى هذه الآية ، وإن لم تكن ثم هذه القرينة ، وكان معرفاً بالألف واللام فمقتضى كلامهم الحمل على المعهود إلا أن يفهم من نفس الشرع تأسيس قاعدة فتكون دليلا على العموم وان كان العموم بأى لفظ غير الألف واللام فيحسن أن يكون محل الخلاف هل يعتبر العموم أو خصوص السبب . (الوجه السادس) مجىء هذه الجملة مفصولة بغير عطف لكمال الانفصال بينها وبين ماقدمناه من المناسبة لأن المراد من الانفصال أن يكون معنى الاول قد تم بكماله ولا يكون الثانى تكملة له وان كان بينهما مناسبة . (الوجه السابع) مجيئها مؤكدة بأن دون « اللام » انما يؤتى بها مع «ان» للرد على منكر ولا منكر بمضمون هذه الجملة فلذلك لم يجمع بين تأكيدين واقتصر على التأكيد بأن لأنه يكفى فى المقصود ولم يخلها من التأكيد بالكلية اهتماماً بشأن هذا الحكم العظيم ولتحقيقه . (الوجه الثامن) قوله (يأمركم) هل هو للوجوب أو للندب ؟ ونقدم على ذلك مقدمة وهى ان صيغة الامر حقيقة فى القول المخصوص مجاز فى غيره على الصحيح المشهور ، والقول المخصوص صيغة « افعل » وقد وردت مستعملة فى خمسة عشر معنى وأزيد ، واختلفوا فى موضوعه على ثمانية مذاهب ، أصحها انها حقيقة فى الوجوب مجاز فى غيره ، هذا فى صيغة « افعل » واما صيغة « ألف ميم را » فكلام الامام انها مثلها ، وكلام ابن الحاجب يقتضى انها للقدر المشترك بين الوجوب والندب ، فعلى هذا (يأمركم) محتمل لأن يكون أريد به حقيقته فلا يكون فيه دليل على الوجوب بعينه فى شىء من الأمانات لكنا نعلم بدليل من خارج وجوب كثير من الامانات ، ويحتمل أن يكون

---

(١) فى قول المصنف رحمه الله انها نزلت فى درع صفوان نظر . فان الواحدى ذكر فى أسبابه انها نزلت فى قصة طعمة بن أبيرق ، ولم يذكر أحد من المفسرين فى سبب نزول هذه الآية قصة الذى سرق درع صفوان بن أمية من المسجد . وقصة درع صفوان رواها الامام احمد وأبو داود والنسائى وابن ماجه .

أريد به الوجوب . وحينئذ يلزم منه التخصيص والمجاز ؛ أما التخصيص فلان بعض الأمانات مندوب غير واجب،واما المجاز فلأنه استعمل الموضوع الأعم في المعنى الأخص فهو لفظ مستعمل في غير موضوعه ؛ فيكون مجازا . وهذا بحث مطرد في كل أعم استعمل في أخص . وبعضهم يفصل فيه فيقول : إن استعمل فيه باعتبار مافيه من القدر الأعم فهو حقيقة؛وان استعمل فيه باعتبار خصوصه فهو مجاز . وهذا التفصيل لا حاجة اليه ، لانه اذا استعمل فيه باعتبار ما فيه من القدر الأعم لايخرج عن كونه استعمل العام في الخاص ، وقوله : باعتبار سبب في الاستعمال ؛ فهو كاستعمال الأسد في الشجاع باعتبار الشجاعة؛ وان أراد بقوله باعتبار أنه مايستعمل الا في الأعم فذلك احالة لفرض المسئلة لان فرض المسئلة انه استعمل في الاخص. (الوجه التاسع) الكاف والميم في (يأمركم) خطاب يدخل فيه بطريق السبب عثمان بن طلحة على القول الاول وعلى القول الثاني .ويدخل فيه بطريق العموم كل من أؤتمن على شيء أو حصلت فيه أمانة من المكلفين الموجودين عند نزول هذه الآية من المؤمنين والكافرين اذا قلنا الكافر مكلف بالفروع ، ومن غير المكلفين ممن يعقل الخطاب من الآدميين الموجودين اذا جعلنا الامر للندب ، وعقلناه بالصبي وممن يوجد بعد ذلك ، واذا قلناه خطاب المواجهة لايقتصر على الموجودين ـ كما هو مذهب الحنابلة وبعض الأصوليين والاكثرون انهم يدخلون في الحكم لا في اللفظ.(الوجه العاشر) المخاطبون مأمورون بأداء الامانات الى أهلها . فلابد من المغايرة بين المخاطبين وأهل الامانات اذا جعلنا الخطاب شاملا لكل العباد ، فكيف تقع المغايرة بينهم وبين أهل الأمانات ؟ والجواب أن الخطاب لكل فرد ، فكل واحد من العباد مأمور بأداء الأمانة الى أهلها ومع هذا لايمتنع العموم فيها . فاذا كان كل منهما مؤتمناوله امانة كان كل منهمامأمورا بالاداء اليه (الحادي عشر) قوله تعالى (أن تؤدوا)مفعول ثاني ليأمركم .وأصله بحرف الجر ،ثم توسع فيه وعدى الفعل اليه بنفسه . وليس هذا من باب نزع الخافض فان ذلك شاذ وهذا فصيح ،وانما هو على التوسع في الفعل لاسيما مع « أن » و «أنْ» فانه يكثر حذف الجر معهما وهذا الفعل مع الاسم هو على الصريح في قوله : « أمرتك الخير » ومعناه : بالخير ومن الدليل على أن الاصل فيه أن يكون بحرف الجر أن حقيقة المأمور غير حقيقة المأمور به . والمأمور من ورد عليه الامر والمأمور به ما استدعى حصوله من المأمور ؛ فهما متغايران فكان حذف الباء من الثاني توسعاً لا أصالة.

وابن عصفور عد أفعالا تتعدى الى واحد بنفسها والى الثانى بحرف الجر ، وهى « أصار ، واستغفر ، وأقرء وسمى ، ولبى ، ودعا » وزاد غيره « ودع ، وصدق » وزاد غيرهما أفعالا أخر منها « وعد ، وأنذر » وغيرهما وأورد ابن عصفور على مايتعدى بنفسه وبحرف الجر أن يكون الفعل ضعيفاً قوياً فى حالة واحدة ، ويجاب عنه بأنه لاامتناع من ذلك بالنسبة الى وضعين .(الوجه الثانى عشر) مقتضى الآية اذا حملنا الامر على الوجوب أن يجب أداء الأمانات . والفقهاء قالوا : ان الواجب فى الوديعة التمكين لا التسليم ؛ فاما أن يقال بأن المراد بالاداء القيام بما يجب من أمرها ، وذلك فى الوديعة حاصل بالتمكين والتخلية وأن لايجحدها ولايخون فيها ولا يفرط ، لكن استعمال الاداء فى ذلك مجاز . وأما أن يحتاج الى جواب آخر ، والاقرب الاول . فان الامانات كثيرة منها غسل الجنابة ، والوضوء وغير ذلك . فلو حملنا الاداء على الردلم يطرد فى جميع مواضعها ، فيحمل على ماقلناه من القيام بواجبها وذلك فى كل شىء بحسبه .(الوجه الثالث عشر) مقتضى الآية الأمر بذلك سواء أطالب بها صاحبها أم لا ، لكن الفقهاء لم يطلقوا ذلك . ومقتضى كلامهم أنه لايجب إلا عند الطلب واختلفوا فى الدين هل يجب اداؤه قبل الطلب أم لا؟ وإذا كانت الآية تدل على وجوب ذلك فى الأمانة قبل الطلب ففى الدين أولى فيحسن فى الآية أن تجعل دليلا لأحد الوجهين القائل بوجوب أداء الدين الحال قبل طلبه إلا أن يرضى صاحبه بتأخيره ، هذا اذا لم يكن سببه معصية فان كان معصية وجب .(الوجه الرابع عشر) إذا مات المودع ولم توجد الوديعة فى تركته ففيه كلام طويل كتبناه فى تصنيف مسمى بالصنيعة[1] فى ضمان الوديعة ، ويتعلق بهذه الآية منه أن يحسن أن تجعل حجة للتضمين من جهة أنه مأمور بأدائها ولم يفعل ، فات بموته وعدم وجدانها فيضمنها فى تركته . (الوجه الخامس عشر) قوله (الأمانات) يحتمل أن يراد ما اؤتمن عليه لأنه الذى يؤدى فيكون قد عبر عن المؤتمن بالأمانة مجازاً ، ويحتمل أن يراد به حقيقة الأمانة ، وأداؤها هو القيام بواجبها لان الأمانة تقتضى ذلك ، والأمانة اسم إما للائتمان وإما لقبول الأمانة وكلاهما يمكن أن يفسر به قوله الأمانة فى قوله تعالى : (إنا عرضنا الامانة). (السادس عشر) قوله تعالى (إلى أهلها) يرجح أن المراد ما اؤتمن عليه لأنها

---

(١) كان فى الاصل بياض وصححتها من فهرس دار الكتب المصرية فى فقه الشافعى وهى رسالة مخطوطة مع غيرها رقم (٩١٧) ومن العجيب أن ولد المصنف الشيخ عبد الوهاب لم يذكرها فى مؤلفات والده الذى ترجم له فى طبقات الشافعية.

التى توصف بأنهم أهلها وأما المصدر فنسبته اليهما على السواء . (السابع عشر) قوله تعالى : (وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل) وهو يوافق قولنا أن الامر حالة المباشرة ولا يجوز أن يكون معمولا (لتحكموا) لان معمول المصدر لايتقدم عليه ، والظاهر أنه لافرق فى ذلك بين الظرف وغيره ، ولا يجوز أن يقال : أنه معمول (لحكمتم) كما يقوله ابن الحاجب وغيره فى «إذا» حيث وقعت شرطاً . وانما قلنا أنه هنا لايجوز ذلك لانه حينئذ لابد لها من جواب . وجوابها انما يكون جملة ، وقوله (أن تحكموا) ليس بجملة فلا يصلح أن يكون جواب الشرط ، فلذلك يتعين أن تكون هنا ظرفية ولو كان موضع (أن تحكموا) جملة كما لو قال : واذا حكمتم فاحكموا بالعدل كان الكلام فى العامل فى « اذا » على الخلاف المشهور ، هل هو الجواب أو الفعل المضاف اليه « اذا » هذا من جهة الصناعة . وأما من جهة المعنى فالحكم بالعدل مأمور به بمقتضى الجملة الشرطية معطوفة على المأمور به الذى هو أداء الأمانات ، فيكون مضمونها مأموراً به أيضاً ، ومضمونها هل هو الجواب على تقدير الشرط . فيكون هو مادل عليه الأمر المشروط ، أو هو ربط الجواب بالشرط فيكون غيره ؟ فيه نظر يحتاج الى تأويل . (الثامن عشر) « العدل » مصدر عدل يعدل عدلا ؛ وبينه وبين الحكم عموم وخصوص من وجه . فان العدل قد يكون قولا غير حكم . قال الله تعالى (واذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى) وقال تعالى (يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط) فالاقرار بالحق عدل وليس بحكم ، والحكم قد يكون عدلا وقد يكون جوراً . (التاسع عشر) الباء فى « بالعدل » للاستعانة وقد يقال : الاستعانة أو السببية انما تدخل على شىء مغاير للفعل يستعان عليه به أو يكون سببا فيه ؟ والحكم ليس خارجا من العدل ، فكيف يكون العدل سببا أو مستعاناً به فيه ؟ والجواب بأحد وجهين : اما أن نقول : لما كان الحكم الذى هو عدل نوعاً من الحكم والنوع أخص من الجنس والأخص غير الأعم جاز ان يجعل سببا فى حصول الاعم أو مستعاناً به عليه ، كقولك : تحركت بالقيام . واما أن يجعل العدل قد نقل عن المصدر الى المقضى به . ونظير ذلك « القول » « والكلام » « واللفظ » وما أشبهها تارة ويراد بها نفس اللفظ وهو المصدر ، وتارة يراد بها الملفوظ به فلا يكون مصدراً وحينئذ تدخل الباء عليه ، كقولك : تكلمت بكلام . وعليه قوله تعالى (أن نتكلم بهذا) . (العشرون) قوله تعالى (ان الله نعما يعظكم به) هى

« نعم » و « ما » أدغمت احدى الميمين فى الأخرى والتزم كسر العين لأجل ذلك انتهى .

قال قاضى القضاة ولده تاج الدين سلمه الله هذا آخر ما وجدته بخط سيدى والدى أحسن الله اليه فى الكلام على هذه الآية رأيته بخطه فى بعض المسودات . وقد عدم باقيه ،

ومما يتعلق بالآية : (إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها) قال الشيخ الامام رحمه الله : إذا حضر بين يدى القاضى خصمان وظهر له الحق لاحدهما على الآخر وقد يكون الذى ظهر عليه الحق كبيراً يخشى القاضى منه وهو يأبى قبول الحق فلا يخلص القاضى من الله الا أن يحكم عليه ؛ هذا شىء لابد منه ، وهو فى حالة حكمه على مراتب أحسنها أن يستحضر عظمة الرب سبحانه وعظمة أمره وحقارة نفسه وانه عبد حقير لايزن جزءاً من ألف جزء من جناح بعوضة أمره رب جليل قاهر مالك لقلبه ولسانه وجميع جوارحه متصرف فيه بكل مايشاء وهو حاضر معه قد غمرته هيبته قائل له احكم ؛ فلا يسعه الا امتثال أمره وتنفيذ حكمه ولا يستحضر مع ذلك شيئاً من صفات المحكوم عليه . (المرتبة الثانية) أن يكون الباعث له على الحكم شفقته عليه وانقاذه من الظلم وهى حالة حسنة أيضاً فيها نصره وهو منعه من الظلم ، والشفقة على عباد الله من خير الخصال ولكن الحالة الأولى أكمل (المرتبة الثالثة) ان يكون الباعث له على الحكم مايرجوه من ثواب الله على الحكم ويخشاه من عذاب الله على عدم الحكم وهى حالة حسنة دون الحالة الثانية . وهذه الاحوال الثلاثة لايخشى عليه فيها . (الحالة الرابعة) أن يقوى نفسه بالحق على ذلك الكبير لكونه على الباطل ، فان للحق صولة وقوة وهو مليح إذا تجرد وخلص لله . لكن يخشى عليه أن يكون للنفس فيه حظ لأنها تحب العلو فتداخل الامر الدينى الامر النفسانى فالسلامة أولى . (وحالة خامسة) وهو أن يحكم بالحق من غير استحضار شىء من ذلك وهى حسنة أيضاً أحسن من الحالة الرابعة ودون الثالثة التى قبلها . وما أظن بقى من الاحوال شىء . هذا بالنسبة إلى القاضى العادل وهو الذى يستحق أن يسمى قاضياً ؛ أما الفاجر الذى يراعى الكبير فيمتنع من الحكم عليه فان كان ذلك قبل ظهور الحكم له ولكن بعدما ظهرت مخايله فراعى الكبير فدوم الخصومة لالاشكالها من جهة الله تعالى ولكن لخشية مايترتب عليها من معاداة الكبير ؛ فهذا من أقبح صفات القضاة لايفعله إلا قليل الدين وهو حرام لأنه خذلان المظلوم الواجب نصره وامتناع من الحكم والنظر فيه الواجب عليه والمدلاة على الظلم ؛ وأقبح من ذلك أن يكون بعد ظهور الحكم قبل قيام الحجة

وفى هذه الحالة تارة يكون الحكم مختلفاً فيه ولكن مذهب القاضى بخلافه وقد تركه القاضى لا لله بل للكبير ، وهذا حرام ، وتارة يكون مجمعاً عليه ويكون تركه لما قلناه ولكن القاضى تركه غير مستحل فهذا أشد تحريماً ولا يكفر ، وتارة مع ذلك يستحل فيكفر . والتحريم فى المراتب الاربع المتقدمة محله إذا كان القاضى متمكناً أما إذا كان هناك ظالم يمنع من الحكم بحيث يصل الأمر إلى حد الاكراه فانه يرتفع التحريم ، واما المرتبة الخامسة وهى الاستحلال فانه أمر قلبي لا يتصور الاكراه عليه فلا يرتفع حكمه والله أعلم .

ومن كلامه على الآية كتبناه فى باب احياء الموات قوله تعالى (وجعلوا لله مما ذرأ من الحرث والانعام نصيبا فقالوا هذا لله بزعمهم وهذا لشركائنا) قال الشيخ الامام رحمه الله : لا شك أن الأشياء كلها لله تعالى فقوله « بزعمهم » إما أن يكون متعلقاً بما اقتضاه كلامهم من التقسيم ، وكأنهم قالوا : هذا لله وحده وهذا لشركائنا ، فلما أشعر صدر كلامهم بالقسمة الباطلة أردف الصدر بقوله « بزعمهم » أو لانهم جعلوا الذى لله هو الاردأ ، فلو خطر فى قلوبهم هذا ذلك مع الوصف الرديء الذى هو سبب جعلهم وقولهم . وقد يتعلق به من يقول : الصفة اذا توسطت تعلقت بالجميع لان « بزعمهم » حكمه حكم الصفة ، وقد توسط بين قولهم (هذا لله) وقولهم (هذا لشركائنا) وهو ضعيف ، والصواب اختصاص الصفة المتوسطة بما قبلها وكذا مفهوم اللقب ضعيف . وانما سببه ماقدمناه من التقسيم ، ويحتمل أن يكون معناه : ظنوا أنه انما صار لله بقولهم ، ويكون ذلك معنى قوله « بزعمهم » وهو لله هو وغيره من غير قولهم . فقولهم لم يفد شيئاً الا وبالا عليهم وتقسيما باطلا من عند أنفسهم واعلم أن قوله « بزعمهم » لم يتوسط بين كلامهم من لفظهم حتى يكون كالصفة المتوسطة بين كلامى الشخص الواحد ، لان « بزعمهم » ليس من كلامهم وانما هو من كلام الله تعالى متعلقا بقوله (فقالوا) متوسطا بين جزءى مفعول « قالوا » اللذين هما « هذا لله » و « هذا لشركائنا » فيكون نظير قولك : قال زيد هذا الدرهم لى بزعمه وهذا لشريكى ويكون زيد كاذبا فى قوله : هذا لشريكى وصادقا فى الآخر ، فهو متأخر عن الفعل الذى هو متعلقه متوسط بين جزءى معموله ، فليس نظير المسئلة التى وقع الخلاف فيها . وانما هى مسئلة أخرى ، والجار والمجرور فيها متعلق بالفعل ، فيتجه أن يكون المفعول به كله متعلقاً به ويكون لتوسطه معنى لاجله لم يتقدم ولم يتأخر والذى يظهر من معنى الآية

الكريمة : أن الاشياء كلها لما كانت لله تعالى ملكا واستحقاقا وخلقا وجعلوا هم له مما ذرأ من الحرث والانعام نصيبا هو إرادة الله تعالى عنه ، ثم أنهم اذا صار جيدا نقلوه الى آلهتهم واذا صار الذى لآلهتهم بزعمهم رديئا نقلوه الى الله تعالى الله عما يشركون ، وذكر سبحانه عنهم هذه القبائح فكان جعلهم ذلك قبيحا وقولهم قبيحا ؛ فتوسطت النسبة الى زعمهم فى وسط كلامهم ليعطف على أوله آخره. والله سبحانه وتعالى أعلم انتهى .

﴿ آية آخرى ﴾

قوله تعالى (يسئلك الناس عن الساعة قل انما علمها عند الله) قال الشيخ الامام رحمه الله « قل » أكثر ما ورد فى القرآن هكذا بغير فاء، وفى طه (ويسئلونك عن الجبال فقل) على معنى : ان يسئلوك فقل ؛ وانما جاء كذلك لان قبله (من أعرض عنه فانه يحمل يوم القيامة وزراً) ووصفه وهو أثر مستقبل ؛ فلم يكن السؤال وقع. ولكن جرى سببه. وفى سائر المواضع كان السؤال وقع انتهى .

قوله تعالى (وجعل منها زوجها) قال الشيخ الامام رحمه الله ما نصه : الفرق بين « جعل » و « خلق » [1] أن « جعل » تتعدى لمفعولين اذا كانت بمعنى صير وتتعدى لمفعول واحد اذا كانت بمعنى خلق ؛ قال الزمخشرى فى سورة الانعام ان « جعل » فيها معنى التضمين وفى نسخة « التصيير » تقول جعل كذا من كذا. قال تعالى (وجعل منها زوجها) قلت هذا معنى حسن ، وأزيد فى تقريره أن « جعل » ينفك عنها معنى التصيير . ولكن النسبة مختلفة ؛ فاذا قلت جعلت الطين خزفاً فمعناه صيرت الطين خزفاً فأردت بيان حال المنقول عنه الى المنقول اليه ، واذا أردت إفادة الحال المنقول اليه تقول جعلت الخزف من الطين أى صيرته منه . فالأول يتعدى الى المفعولين . والثانى الى مفعول واحد ؛ وكلاهما لم يفارق معنى التصيير ، ونظير هذا ما قلته ان اختصرت ، تقول اختصر النووى المحرر فى المنهاج ، وتقول اختصر المنهاج من المحرر . فهذه فائدة حسنة قصر كلام النحاة عنها . ولم يفصح بها الزمخشرى . وان كان نبه على أصل المعنى ، ويجتمع معنا ثلاثة ألفاظ « الجعل » وقد عرف معناه و « الخلق » وهو أعم لانه يصدق مع ذلك لقوله (انى خالق بشرا من طين) وبدونه كقوله « أول ماخلق الله القلم » [2] و « الابداع » والفرق بينه

---

(١) من هنا الى قوله فى السطر الثانى « لمفعول واحد » غير موجود فى الأصل.

(٢) رواه الامام احمد والترمذى وصححه عن عبادة بن الصامت مرفوعا بزيادة

وبين الخلق عند بعضهم أن المخلوق له حظ من المساحة لما فى الخلق من الدلالة على التقدير ، والابداع يتعلق بما لاحظ له فى المساحة ، وهى المعانى المجردة وهذا عند من يثبت المجردات الممكنات وهم الحكماء . انتهى .

﴿ آية أخرى ﴾

قال الشيخ الامام رحمه الله فى أثناء كلام وقع بين يديه على مسئلة « انا مؤمن ان شاء الله » جر اليه الكلام من قوله تعالى(أولئك هم المؤمنون حقاً) الحمد لله الذى يسر لنا العلم وأعاننا عليه ، ونصرنا بطريق الهدى وأرشدنا اليه. وصلى الله على سيدنا محمد الذى حصل لنا كل خير من فيض يديه ، وسلم تسليما كثيراً . وبعد فقد علمت ماذكرته وفقك الله من أن جماعة من الحنفية فى هذا الزمان تكلموا فى مسئلة « أنا مؤمن ان شاء الله » وقالوا ان الشافعية يكفرون بذلك . وسيأتى ذلك فان هاتين الطائفتين وغيرهما من الفقهاء لاينبغى أن يكون بينهما من الخلاف مايفضى الى تكفير ولا تبديع ، وانما هو خلاف فى الفروع فانهم جميعهم من اهل السنة . والخلاف بين أهل السنة انما يجرى فى مسئلة فرعية او مسئلة أصولية يرجع الخلاف فيها الى امر لفظى أو معنوى لايترتب عليه كفر ولا بدعة . نعوذ بالله من ذلك . فلما بلغنى مقالته تألمت لذلك واستهجنت قول قائله وعذرته بعض العذر لانى اعلم ان فى كتبهم انه لايصلى خلف شاك فى ايمانه وارادوا بذلك هذا الكلام والله يغفر لقائله انما صدر من متأخرين منهم اذا حقق البحث معهم رجع الى امر لفظى ، وما ارادوه به من هذه المسئلة يرجع الى مااعتقدوه ممن يقول هذه المقالة . وهو برىء مما ارادوه به . وأئمتهم المتقدمون لم يبلغنا عنهم ذلك . وأبو حنيفة رضى الله عنه وان كان قد نقل عنه انكار قول المؤمن « ان شاء الله » لم ينقل عنه مثل ماقاله هؤلاء المتأخرون من أصحابه . وكيف يقول ذلك وعبد الله بن مسعود الذى هو أصل مذهبه وشيخ شيخ شيخ شيخه قد اشتهر عنه ذلك . ولقد كان أول ماعلمت هذه المسألة وأنا صبى ، ربما كان عمرى عشر سنين ، رأيتها فى كتاب المعالم للامام فخر الدين بن الخطيب منسوبة الى ابن مسعود رضى الله عنه . وقوله « انا مؤمن ان شاء الله » ثم اطلعت على ان ذلك قول اكثر السلف من الصحابة والتابعين ومن بعدهم والشافعية والمالكية والحنابلة ومن المتكلمين الاشعرية والكلابية . وهو قول سفيان الثورى وكان صاحبه محمد بن

« فقال له اكتب قال رب وما أكتب ؟ قال اكتب مقادير كل شىء ».

يوسف الفريابي مقيما في عسقلان فشهر ذلك في الشام عنه وأخذه عنه عثمان بن مرزوق ، فزاد أصحابه المشهورون اليوم بالمرازقة في الديار المصرية الاستثناء في كل شيء ؛ وهو بدعة وضلال ، اعني مازادوه . وأما الاصل وهو « انا مؤمن ان شاء الله » فهو صحيح والناس فيه على ثلاثة مذاهب ، منهم من يوجبه ويمنع القطع بقوله « انا مؤمن » ومنهم من يمنعه ويوجب القطع . ومنهم من يجوز الامرين وهو الصحيح . والكلام في هذه المسألة طويل يحتاج الى موادكثيرة ، وقواعد منتشرة ، وقلب سليم ، وفكر مستقيم ، ومخاطبة من يفهم عنك ماتقول ، ويعانى مثل ماتعانيه في المنقول والمعقول وارتياض في العلوم واعتدال في المنطوق والمفهوم ، وطبيعة وقادة وقريحة منقادة ، وتجرد في علم الطريق والسلوك ، وتقوى وتذكر إذا عرض مس من الشيطان فيبصر ماتنزاح به عنه الشكوك وقد يأتى في مباحث هذه المسئلة ماأضن به عن كل أحد لقلة من يفهمه أو يسلم في المعتقد ، لكنى أرجو من الله أن يوفقك لفهمه ويعصمك ، وأنت على كل حال ولد . وهذه المسئلة تستمد من مسائل احداها تحقيق معنى الايمان وقد صنفت فيه مجلدات [1] ويكفى قول رسول الله صلى الله عليه وسلم «أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر» [2] وذكر اللغويون قولين في « أن تؤمن » ومعنى الايمان . أحدهما وهو المشهور أن تصدق . والباء للتعدية . فالايمان التصديق بهذه الأمور الخمسة . والثانى أن تؤمن نفسك من العذاب . والباء للاستعانة أو السببية . فالايمان جعل النفس آمنة بسبب اعتقاد هذه الأمور الخمسة . وعلى هذا القول يظهر جواز الاستثناء . لأن الامن من عذاب الله مشروط بمشيئة الله بلا اشكال . وتخريج الاستثناء على هذا القول لم أجده منقولا وإنما ذكرته وهذا القول في اللغة لم يذكره الا كثيرون . ولكن الواحدى ذكره في أول تفسيره . وناهيك به ففرعت أنا عليه هذا الجواب . (المسئلة الثانية) هل الاعمال داخلة في مسمى الايمان أو خارجة عنه ؟ ظاهر الحديث المذكور انها خارجة عنه . وقد اشتهر على ألسنة السلف دخول الاعمال. وههنا احتمالات أربعة أحدها أن تجعل الأعمال من مسمى الايمان داخلة في مفهومه دخول الأجزاء المقومة حتى يلزم من عدمها عدمه . وهذا مذهب المعتزلة

---

(١) من خير من ألف فيه الامام ابن تيمية وسماه كتاب الايمان .

(٢) حديث جبريل المشهور عن عمر وابن عمر في الصحيحين ؛ في سؤاله رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الاسلام والايمان والاحسان الخ .

لم يقل به السلف ، بل قالوا خلافه ، والثانى : أن تجعل أجزاء داخلة فى مفهومه، لكن لايلزم من عدمها عدمه . فان الاجزاء على قسمين منهامالا يلزم من عدمه عدم الذات كالشعر واليد والرجل للانسان والاغصان للشجرة . فاسم الشجرة صادق على الاصل وحده . وعليه مع الاغصان ولا يزول بزوال الاغصان . وهذا هو الذى يدل له كلام السلف . وقولهم « الايمان قول وعمل يزيد وينقص » فلم يجتمع هذان الكلامان الا على هذا المعنى . ومن هنا قال الناس « شعب الايمان » جعلوا الأعمال للايمان كالشعب للشجرة . وقد مثل الله الكلمة الطيبة بالشجرة الطيبة وهو أصدق شاهد لذلك ، الثالث أن تجعل الآثار آثاراً خارجة عن الايمان لكنها منه وبسببه . وإذا أطلق عليها فبالمجاز من باب إطلاق اسم السبب على المسبب . وهو قريب لكن الذى قبله أقرب إلى كلام السلف وظواهر الأحاديث ، الرابع . أن يقال انها خارجة بالكلية لاتطلق عليها حقيقة ولا مجازاً . وهذا باطل لايمكن القول به . والمختار القول الثانى . وتحقيقه أن اسم الايمان موضوع شرعاً للمعنى الكلى المشترك بين الاعتقاد والقول والعمل ، والاعتقاد والقول دون العمل . والاعتقاد وحده بشرط القول . فاذا عدم العمل لم يعدم الايمان وإذا عدم القول لم يعدم الايمان ولكن عدم شرطه فيعدم لعدم شرطه . وإذا عدم الاعتقاد عدم الجميع لأنه الاصل . إذا عرف ذلك فاذا قلنا : الاعمال داخلة فى مسمى الايمان كان دخول الاستثناء جائزاً ، لأن المؤمن غير جازم بكمال الاعمال عنده . وبهذا يشعر كلام كثير من السلف ، وأنهم إذا استثنوا فانما استثنوا لذلك ، لكن هذا يقتضى أحد أمرين إما أن الايمان لايحصل الا بالاعمال ، وقد قلنا إنه مذهب المعتزلة . وعليه يلزم أن من فقد الاعمال يجزم بعدم الايمان إلا أنه يقتصر على الاستثناء ، وإما أن نقول إن الايمان حقيقة واحدة صادقة على القليل وهو مجرد الاعتقاد الصحيح والكثير وهو المضاف اليه الاعمال ، ولها مراتب أدناها إماطة الاذى عن الطريق « ومؤمن » اسم فاعل مشتق من مطلق الايمان ، فلا يشترط فيه وجود أعلى مراتبه الا أن يراد بالايمان الايمان الكامل فيصح ، واما اصل الايمان فلا يصح الاستثناء فيه على هذا الجواب عند هذه الطائفة على هذه الطريقة . وقال بعض الناس ان السلف انما استثنوا لاعتقادهم دخول لاعمال فى الايمان . وفيه نظر لما ذكرناه . فالوجه أن يضاف الى ذلك اطلاق قولهم أنا مؤمن » يقتضى أنه جامع بين القول والعمل . فلذلك استثنوا وليس ببعيد .
المسئلة الثالثة) أن الايمان إنما ينفع فى الآخرة اذا مات عليه . فمن مات كافرا

لم ينفعه ايمانه المتقدم ، وهل نقول انه لم يكن ايمانا لأن من شرط الايمان أن لايعقبه كفر أو كان ايمانا ولكن بطل فيما بعد لطريان ما يحبطه؛ أوكان الحكم بكونه ايماناً صحيحا موقوفا على الخاتمة ؛ كما يتوقف الحكم بصحة الصلاة والصوم على تمامها، لانهما عبادة واحدة يرتبط أولها بآخرها ، فيفسد أولها بفساد آخرها فخرج من كلام العلماء ثلاثة أقوال فى ذلك . والاول قول الأشعرى . والثانى ظاهر القرآن يدل له حيث حكم بأن المرتد يحبط عمله اذا مات كافرا . والثالث اقتضاه كلام بعضهم . وعلى كل من الاقوال يصح الاستثناء للجهل بالعاقبة التى هى شرط إما فى الاصل . واما فى التدين ، وأما فى النفع ويكون الاستثناء راجعا الى أصل الايمان ، ولايحتاج أن يقول ان الاعمال داخلة فيه . ويلزم على هذا حصول الشك فيه ؛ ويرد ماأورده المخالف من التشنيع وتسميتهم الطائفة المشيئية بالمتشككة لكن هذا شك لاحيلة للعبد فيه ، فانه راجع الى الخاتمة التى لا يعلمها الا الله . وليس شكا فى اعتقاده الحاصل الآن ، نعم هو شك فى كونه نافعا وصحيحا ويسمى عند الله ايمانا وان كان صاحبه جازما بأنه قد أتى بما فى قدرته من ذلك من غير تفريط ولا تقصير ولا ارتياب عنده فيه .

(المسئلة الرابعة) ولم أجد من تعرض للتخريج عليها غيرى ، وهى التى أشرت الى قلة من يفهمها واحتياج سامعها لتثبت فى الفهم بتوفيق من الله فى السلامة انا وان سلمنا أن الايمان التصديق وحده من غير إضافة الاعمال اليه . ولا الأمن من العذاب بسببه ، ولا اشتراط الخاتمة فى مسماه ، فنقول التصديق يتعلق بالمصدق به وهو الخمسة المذكورة فى الحديث «الله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر » ويشترط معرفة المصدق بها ، فلا بد فى التصديق من المعرفة . ويشهد لذلك مارواه البغوى ابو القسم من حديث يوسف بن عطية عن ثابت عن أنس قال « بينا رسول الله ﷺ يمشى استقبله شاب من الانصار ، فقال له النبى صلى الله عليه وسلم كيف اصبحت ياحارث ؟ [1] قال اصبحت مؤمنا بالله حقا . قال انظر ماتقول ؟ فان لكل قول حقيقة قال يارسول الله عزفت نفسى عن الدنيا فأسهرت ليلى وأظمأت نهارى وكأنى بعرش ربى عز وجل بارزاً وكأنى أنظر الى اهل الجنة يتزاورون فيها ، وكأنى أنظر إلى أهل النار يتعاوون فيها . قال أبصرت

(١) ناداه الرسول صلى الله عليه وسلم نداء الترخيم ؛ وهو حارثة بن سراقة ابن الحارث بن عدى الانصارى الخزرجى النجارى ، وأمه الربيع - بضم الراء وفتح الباء وكسر الياء مشددة - بنت النضر عمة أنس بن مالك .

فالزم عبد نور الله الايمان فى قلبه . فقال يارسول الله ، أدع الله لى بالشهادة فدعا له رسول الله صلى الله عليه وسلم (١) » وهذا الحديث تذكره الصوفية كثيرا وهو مشهور عندهم وان كان فى سنده ضعف من جهة يوسف بن عطية .

وهو شاهد لأمرين أحدهما جواز اطلاق « أنامؤمن » من غير استثناء . والثانى الاشارة الى ماقلناه من أن هذا الاطلاق يشترط فيه المعرفة . والمعرفة يتفاوت الناس فيها تفاوتا كثيراً . فمعرفة الله تعالى معرفة وجوده ووحدانيته وصفاته أما ذاته فغير معلومة للبشر ؛ ووجوده معلوم لكل أحد ، ووحدانيته معلومة لجميع المؤمنين ، وصفاته يتفاوت المؤمنون فى معرفتها . وأعلى المعارف لانهاية لها ، فلا يعلمها إلا هو سبحانه وتعالى ، وأعلى الخلق معرفة النبى صلى الله عليه وسلم ، ثم الانبياء والملائكة على مراتبهم . وأدنى المراتب الواجب الذى لا بد منه فى النجاة من النار . وفى عصمة الدم، وبين ذلك وسائط كثيرة منها واجب ، ومنها ماليس بواجب . وكل ذلك داخل فى اسم الايمان ؛ لأنه يصدق بها وبالاخلال به والعياذ بالله بترك ذلك الواجب ، فقد يخرج من الايمان به وقد لا يخرج . والحد فى ذلك مزلة قدم المتكلمين والسالكين كل منهم يتكلم فيه على قدر علمه ، ويقف فيه على قدر خوفه ، وأحوال القلوب فى ذلك متفاوتة جداً والمعارف الالهية المفاضة عليها من الملكوت الاعلى واسعة جداً .

فالخائف مامن مقام ينتهى اليه إلا ويخاف أن يكون فيه على خطر ، وينخلع قلبه من الهيبة فيفزع الى المشيئة ويقول حسبى إن كنت أديت الواجب ، وسواه رجلان أحدهما أقامه مقام البسط وانشراح الصدر باليقين فيطلق . والآخر غافل عن الحالين اكتفى بظاهر العلم فيكتفى منه بالاطلاق أيضاً وعلى هذه الأحوال الثلاثة يحمل اختلاف السلف فى ذلك ؛ وكل قصد الخير وتكلم على حسب حاله ، وليس فيهم من يكفر بعضاً ؛ بل كل تكلم على قدر حاله وكل إناء بالذى فيه يرشح . ومن قال من العلماء بوجوب الاستثناء غلب عليه حال استحضار تلك الأمور المانعة من الجزم ومن منعه غلب عليه وجوب الجزم بالتصديق

---

(١) تمامه « فنودى يوما فى الخيل فكان أول فارس ركب ؛ وأول فارس ستشهد . فبلغ ذلك أمه فجاءت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت يارسول لله . ان يكن فى الجنة لم ابك ولم أحزن . وان يكن فى النار بكيت ماعشت فى ار الدنيا . قال يا ام حارثة انها ليست بجنة واحدة ولكنها جنات وان حارثة فى ردوس الاعلى . فرجعت أمه وهى تضحك وتقول . بخ بخ لك ياحارثة » .

وانغمرت تلك الامور المقابلة له فى قلبه . ومن جوز الأمرين نظر إلى الطرفين ، وليس أحد منهم شاكا فيما هو حاصل الآن ، ولا مقصراً فيما وجب عليه ولله الحمد والمنة. (المسئلة الخامسة) قال بعض الناس ان الاستثناء للشك فى القبول وهل يلتفت على أن الايمان هل يوصف بالقبول وعدمه او بالصحة وعدمها أما القبول فالظاهر أنه متى حصل الايمان والوفاة عليه قبل قطعاً ، وكذا الصحة إذا اتفق التصديق المطابق ومات عليه فهو صحيح قطعاً ، وانما يكون فساده اذا صدق تصديقاً غير مطابق والعياذ بالله . فمن يعتقد فى الله تعالى أو فى صفاته مايكفر به لا يقال انه مؤمن إيماناً فاسداً ، بل ليس بمؤمن. فالايمان من الأمور التى ليس لها الاوجه واحد كأداء الدين وما أشبهه . (المسألة السادسة) جميع ما ذكرناه حملت « إن » فيه على ماوضعت له فى اللغة من دخولها على المحتمل الذى يقال انه الشك وقد عرفناك تخريج الشك فيها على وجه لايقتضى كفراً ولا شكاً فى الايمان ، أما اذا قصد بها جاهل شكا فى أصل التصديق الواجب عليه لابوجه من الوجوه التى ذكرناها فذلك باطل وكفر وضلال . (المسئلة السابعة) « إن » تدخل على شرط وجزاء ولا بد أن يكونا مستقلين كقولك : ان جئتنى أكرمتك ، ولك أن تقدم الجزاء وحينئذ يكون هو عين الجزاء على مذهب الكوفيين ودليله على مذهب البصريين : كقولك أنا مؤمن انشاء الله. ووضع اللد ان يقتضى الاستقبال كما قلناه فيكون معناه أنا مؤمن فى المستقبل كما أنا مؤمن فى الحال ، لكن الناس لم يفهموا منها ذلك ولم يضعوا هذا الكلام الا للاحتراز من القطع بالايمان فى الحال فالمراد بقولهم أنا مؤمن فى الحال ، ولكنه لما تطرق اليه التردد بالاعتبارات التى ذكرناها صار له ارتباط بالمستقبل ، فجاز تعليقه بالمستقبل والحاضر لايجوز تعليقه الا على هذا الوجه أما الحاضر المقطوع به من جميع وجوهه فلا يتصور تعليقه ، فلا يقال أنا انسان ان شاء الله ولا اعتبار بقول المرازقة فانهم مبتدعة جهال ضلال فى ذلك ولتعليق الحال بالمشيئة وجه يمكن الحمل عليه بالنسبة الى اللغة ، وهو أن يكون المعنى إن كان الله شاء فأنا مؤمن فهو جائز بالاعتبارات التى قلناها ، ولكنا ذكرنا لفظ « كان » تصحيحاً للتعليق بحسب اللغة ليصير بمعنى الثبوت فى المستقبل حتى يكون الشرط مستقبلا والجزاء يكون محذوفا يدل عليه هذا المذكور ، كما تقول إن أكرمتنى غداً فأنا الآن محسن اليك فلا بدع فى اكرامك لى لأنى محسن اليك الآن . (المسألة التاسعة) خرجوا « إن شاء الله » ههنا على معنى آخر غير

الشك ، وهو التبرك أو التأدب لقوله تعالى (ولا تقولن لشيء انى فاعل ذلك غدا إلا أن يشاء الله) ولقوله (لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله) وقد علم تعالى انهم يدخلونه ؛ وكقوله ﷺ « إنى لارجو أن أكون أتقاكم » وقد علم أنه أتقاهم . وهذا صحيح لكنه كل مستقبل وربط المستقبل لايستنكر وانما الذى يتعلق بخصوصيته مانحن فيه هو ربط الحال بالشرط فلذلك احتجنا الى زيادة الكلام فيه . والله أعلم . كتبته فى بعض نهار الثلاثاء عاشر ربيع الاول سنه احدى وخمسين وسبعمائه بظاهر دمشق كتب على بن عبد الكافى السبكى غفر الله له انتهى .

(فصل) قال الشيخ الامام رحمه الله : الحمد لله رب العالمين ممن قال بالاستثناء منصور ، ومغيرة ، والاعمش ، وليث بن ابى سليم ، وعطاء بن السائب وعمارة بن القعقاع ، والعلاء بن المسيب ، واسماعيل بن أبى خالد ، وابن شبرمة وسفيان الثورى ، وحمزة الزيات ، وعلقمة ، وعبد الله بن مسعود ، واختلف فى رجوعه عنه ، وعمر بن الخطاب فى بعض رأيه ، واسحق بن ابرهيم وقال ليس بيننا وبينهم خلاف ، وابن عيينة . وقال انه يؤكد الايمان . وحماد بن زيد والنضر بن شميل ، ويزيد بن زريع ، وعائشة قالت أنتم المؤمنون ان شاء الله ، واحمد بن حنبل ، ويحى بن سعيد القطان والحسن وابن سيرين ، وأبو يحى صاحب الحسن البصرى والآجرى ، وطاووس ، وابرهيم النخعى ، وابو البخترى سعيد بن فيروز ، والضحاك ، ويزيد بن أبى زياد ، وعلى بن خليفة ، ومعمر ، وجرير ابن عبد الحميد ، وابن المبارك ، وابو وائل ، ومالك والاوزاعى وسعيد بن عبد العزيز وابن مهدى وابو ثور وابو سعيد بن الاعرابى انتهى .

قال الشيخ الامام رحمه الله الحمد لله رب العالمين حمدا كثيرا طيباً مباركاً فيه يوافى نعمه ويكافىء مزيده . وصلى الله على محمد وآله وسلم . وبعد فهذه نبذة تتعلق بما يقال فى جواب من سأل أمؤمن أنت . أو مسلم انت ؟ دعا الى ذكرها ما وقع من الاستثناء على من نسب قائل «أنا مؤمن ان شاء الله» الى الشك فى الايمان . فأقول مستعيناً بالله ومتوكلا عليه ينظر أولا فى حال جواز الاقدام على هذ السؤال . والذى يظهر فى ذلك أن يقال إن السائل إذا لم يعرض عنده مايوجب الشك فيما سأل عنه من ذلك فلا وجه لسؤاله . فان انضم الى ذلك حصول ايذاء المسئول بأن يكون بحضرة من يتوهم ان السائل انما سأل عن ذلك لشك فى ايمان المسؤل ويكون السائل ممن يعتبر قدحه ، فلا توقف اذاً فى تحريم هذا السؤال ان لم يكن سبب شرعى يقتضيه . وجاء عن ابرهيم النخعى انه قال

اذا قيل لك أمؤمن أنت ؟ فقل انا لا أشك فى الايمان وسؤالك اياى بدعة . وكذلك قال الاوزاعى وغيره ان السؤال عن هذا بدعة . فأما اذا حصل تردد واشتباه فلا بأس بالسؤال وكذا اذ عرض مايقتضى ذلك شرعا . ثم الجواب الذى تكلم السلف فيه ذكر فى صور احداها انا مؤمن والثانية انا مؤمن ان شاءالله والثالثة انا مؤمن فى علم الله . والرابعة أنا مؤمن عندالله والخامسة انا مؤمن حقا فأما الاولى فاختلف السلف فى الجواب بها فذهب بعضهم الى انه اذا سئل عن الايمان يقول المسئول آمنت بالله وملائكته وكتبه ورسله ؛ ولا يقول انا مؤمن وممن قال بهذا عبد الله بن مسعود ، جاء عن الحسن ان رجلا قال عند ابن مسعود إنى مؤمن فقال ابن مسعود فاسألوه افى الجنة هو ؟ فسألوه . فقال الله اعلم فقال هلا وكلت الاولى الى الله كما وكلت الاخيرة ؟ وعن ابى وائل كان عبد الله يقول من شهد انه مؤمن فليشهد انه فى الجنة . وعلى هذا قول ابرهيم النخعى فى رواية انه اذا سئل عن ذلك قال لا اله الا الله وعن الحسن وابن سيرين انهما كانا يقولان مسلم ولها مات مؤمن . وذهب قوم الى اجازة ذلك ؛ فيقول انا مؤمن ويقطع. وممن قال هذا ابن عمر رضى الله عنهما ؛ واختاره المحققون ؛ ومنهم ابو عبد الله الحليمى قال لا ينبغى ان يمتنع المؤمن من تسمية نفسه مؤمنا ، لما يخشاه من سوء العاقبة نعوذ بالله منه ، لان ذلك لا يقلب الموجود معدوما . وإنما يحبط اجره ، وأما الصورة الثانية وهى أنا مؤمن ان شاء الله فخالف بعض السلف فيها فقالوا لا يستثنى ومنهم ابن عمر رضى الله عنه جاء أنه أخرج شاة ليذبحها فقال له رجل أنا أذبحها فرآه سيء الهيئة فقال أنت مسلم ؟ فقال ان شاء الله فقال ابن عمر . ما أنت بذابح لنا اليوم شيئا . وهذا القول محكى عن أبى حنيفة وذهب كثيرون الى الاستثناء ؛ منهم على وابن مسعود ، وعائشة وخلائق من التابعين ، وغيرهم منهم طاوس والحسن وابن سيرين ؛ والنخعى ، وسفيان الثورى ؛ وابن عيينة وابن المبارك واحمد ؛ والشافعى ؛ ويحيى بن سعيد القطان ، وقال ما أدركت أحدا من اصحابنا ولا بلغنى الا على الاستثناء . وعن جماعة من التابعين أنهم كانوا يعيبون على من لا يستثنى . وقال قوم لابد من الاستثناء ونسبه الى أكثر المتكلمين . وروى عن على وابن مسعود وعائشة والحق الجواز كما ذهب اليه الاوزاعى وغيره ؛ ثم القائلون بالوجوب والجواز مطبقون على ان ذلك ليس على معنى الشك فى الايمان الماضى ولا فيما هو واقع الآن ولا فيما يستقبل بالنسبة الى العقد. وذكر فيما سبق قول «ان شاء الله» لاجله خمسة أوجه احدها رعاية الادب بذكر الله

تعالى فى جميع الامور ونحوه القول أنه للتبرك وفى قوله تعالى (لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله) اشعار بتأديبنا بهذا الأدب وان كان الحكم مقطوعا. وذلك ان الله سبحانه وتعالى ذكر المشيئة مع تعلق علمه القديم بأنهم يدخلون المسجد الحرام آمنين لنتأدب فنفعل كما فعل اذ القاعدة فى هذا ونحوه صرفه الى المخاطبين كقوله تعالى (وأرسلناه الى مائة ألف أو يزيدون) ونحوه (فقولا له قولا لينا لعله يتذكر أو يخشى) قال سيبويه فى معناه اذهبا على رجائكما. وهو كثير، وعلى هذا ماجاء من قوله صلى الله عليه وسلم « وانا ان شاء الله بكم لاحقون[1] » ونحن متقيدون بذلك، وهو صلى الله عليه وسلم، وكل أحد، لايشك فى انه لاحق بهم، وانما استعملت المشيئة تأدبا وتبركا. وعن علقمة فى المستحاضة «لايأتيها زوجها ولا تصوم ان شاء الله. فقيل انك اذا قلت ان شاء الله شككتنى قال اذا قلت إن شاء الله فليس فيه شك»[2] وكان ابن عون قلما يتكلم الا استثنى فى كلامه فقيل أتشك فيما تستثنى قال اما ما أستثنى فيه فهو اليقين واما ما شككت فيه فلا أتكلم به. (الوجه الثانى) ان المقصود به هضم النفس بترك التزكية وذلك ان الأيمان افضل الصفات فاذا قال العبد انا مؤمن، فقد زكى نفسه حيث اثبت لها أفضل الصفات وتزكية النفس مذمومة. قال تعالى (ألم تر الى الذين يزكون أنفسهم) وقال تعالى (فلا تزكوا أنفسكم) ففى قول «ان شاء الله» تحرز مما يشعر به قول « انا مؤمن » من التزكية. (الوجه الثالث) أن المشيئة راجعة الى كمال الايمان لا الى أصله وقد قال تعالى فى قوم من المؤمنين (أولئك هم المؤمنون حقاً) مع ان غيرهم مؤمنون. فالمقصود كونهم كاملى الايمان. وذلك باعتبار فعل الطاعات واجتناب المعاصى. قال صلى الله عليه وسلم : « الايمان بضع وسبعون شعبة[3] » فقول

---

(١) رواه أحمد ومسلم وابن ماجه عن بريدة فيما كان يعلمهم النبي ﷺ ان يقولوا إذا خرجوا إلى المقابر «السلام عليكم أهل الديار من المؤمنين والمسلمين وانا ان شاء الله بكم لاحقون. نسأل الله لنا ولكم العافية »

(٢) ومثله قول الامام الشافعى رحمه الله فى الام « فلما أمر الله باعتزال الحيض واباحهن بعد الطهر والتطهير ودلت السنة على أن المستحاضة تصلى دل ذلك على ان لزوج المستحاضة اصابتها ان شاء الله.

(٣) رواه البخارى ومسلم وابو داود والترمذى والنسائى عن ابى هريرة وتمامه « أدناها اماطة الأذى عن الطريق وأرفعها قول « لااله الا الله ».

المؤمن « ان شاء الله متعلق بما يزيد على العقد والاقرار من كمالات الايمان لابهما. (الوجه الرابع) أن المشيئة ترجع الى مايقع من الايمان وذلك أن الايمان كما يقع على التصديق يقع أيضاً على الاعمال قال تعالى (وما كان الله ليضيع إيمانكم) أى صلاتكم. وقال صلى الله عليه وسلم « الطهور شطر الايمان [1] » وفسر الايمان فيه بالصلاة والدلالة حاصلة وان لم يفسر بذلك ولا شك ان العمل قد يوجد لائقاً وقد لايوجد كذلك. فقول المؤمن « انا مؤمن ان شاء الله » متعلق بالاعمال وان العبد لايدرى كيف حال عمله عند الله تعالى. (الوجه الخامس) ان المشيئة متعلقة بما فى علم الله تعالى من الخاتمة فان العبد لايدرى ماأراد الله تعالى به فالمعنى ان شاء الله ان أوافى على الايمان وافيت عليه. وجاء عن الحسن أنه قيل له أمؤمن أنت؟ فقال ان شاء الله. فقيل له لاتستثن ياأبا سعيد فى الايمان وقال: أخاف ان أقول نعم فيقول الله كذبت. وعن عائشة رضى الله عنها انها قالت « أنتم المؤمنون ان شاء الله » فهذه خمسة أوجه يحتملها قول المؤمن « انا مؤمن ان شاء الله » ونحوه قوله فى مثل ذلك « ارجو » ونحوه. وجاء عن ابرهيم النخعى انه قال اذا سئلت: أمؤمن أنت؟ فقل ارجو ولا يخفى مايليق بهذا من الاوجه السابقة. وقال رجل لعلقمة الست مؤمناً؟ فقال« ارجو ان شاء الله » والحاصل ان الشك فى الايمان غير مراد قطعاً بقول المؤمن « أنا مؤمن ان شاء الله » وذلك ان الشك فيما مضى من الايمان لايتحقق، إذ الشك فيما علم وقوعه محال. وكذا الشك فى الحال، اذ الواقع المحقق الوقوع ولا يتطرق اليه شك ولا يدخل فى العقل توهم ذلك فيه. وهل هذا إلا كتوهم تعلق الشك بالجوع والشبع عند تحقق كونهما، مع أن موضوع « ان » الشرط فى المستقبل، والماضى والحال خارجان عقلا ولغة وأما المستقبل بالنسبة الى العقل فخارج أيضا، فان العلم الحاصل بالشىء لايدخله تغير مع قيام موجب العلم وانما يتطرق الشك عند تغير الموجب للعلم. ومعاذ الله ان يعتقد ذلك فى الآحاد فضلا عن الأكابر. فمن اعتقد فى مؤمن قال « أنا مؤمن ان شاء الله » أنه شاك فى ايمانه وتغير عنده موجب الايمان

---

(١) رواه الامام احمد ومسلم والترمذى عن ابى مالك الاشعرى. وتمامه « والحمد لله تملأ الميزان وسبحان الله والحمد لله تملآن مابين السماء والأرض والصلاة نور. والصدقة برهان، والصبر ضياء، والقرآن حجة لك او عليك. كل الناس يغدو فبائع نفسه فمعتقها أوموبقها.

كفر . واعتقاده فى المؤمن كفر . وليس قول « ان شاء الله »ممايوجب اعتقاد تغير ماعند قائله من الايمان لجواز استعماله قطعا لغير الشك واشتهاره فيه ، لاسيما مع قول «أنا مؤمن » . وأما الصورة الثالثة وهى « أنا مؤمن فى علم الله » فمنعها بعض العلماء من جهة أن ما فى علم الله لايتغير ، والعبد لايدرى خاتمة أمره . وأما الصورة الرابعة وهى«أنا مؤمن عند الله »فأجازها من منع « أنا مؤمن فى علم الله » وفرق بأن « عند » تتغير والعلم لايتغير، وسوى بعضهم بينهما . وعن سفيان الثورى انه قال « من قال أنا مؤمن عند الله ، فهو من الكذابين » والذى يظهر فى الصورة الاولى أن قائل ذلك إن قصد الحال لم يمنع وان قصد المستقبل امتنع . والماضى كالحال : أما الاول فلان علم الله تعالى يتعلق بالأشياء على ماهى عليه . فاذا كان الواقع منه عند النطق بذلك العقد الجازم تعلق علم الله به كماهو واقع . فصح لذلك قوله «فى علم الله» واما الثانى فلأن العبد يجهل خاتمة أمره فى علم الله تعالى فان قيل : قد تعلق علم الله تعالى بكونه مؤمناً فى الحال ، وعلم الله لايتغير . قيل علمه تعالى يتعلق بالأشياء على ماهى عليه واقعة بحسب خلقه تعالى . فاذا حصل الايمان تعلق به العلم ولم يتغير العلم ، وانما تعلق فى ثانى الحال بما وجد مخالفاً لما تعلق به موجوداً قبل ذلك مع أن علمه تعالى كما هو متعلق بما كان وماهو كائن متعلق بما يكون انه سيكون . ويقال فى الصورة الثالثة إن كان المراد من قوله «عند الله» معنى « فى علم الله » فالكلام عليه كما تقدم . وان كان المراد فى حكم الله فهو صحيح . فان حكم الله تعالى جار عليه كذلك . وان تغير الحال والعياذ بالله جرى الحكم على المغاير . واما الصورة الخامسة وهى « انا مؤمن حقاً فان قصد منها ان ايمانه الواقع منه لاارتياب فيه ولاشك فهو حسن ، وإن قصد رتبة الكمال كما فى قوله تعالى (اولئك هم المؤمنون حقاً)فهو تزكية للنفس . وكيف يعلم الواحد منا ذلك؟وهو محل الاخلال. وجاءعن الثورى انه قال« ان قول المؤمن أنا مؤمن حقاً بدعة» وجاء عن عمر بن الخطاب انه قال «من قال أنامؤمن حقاً فهو كافر حقاً . ومن قال : اناعالم فهو جاهل . ومن قال : انافى الجنة فهو فى النار»وهذامعنى ماسبقت الاشارة .

﴿ آية اخرى ﴾

قوله تعالى (وقالت اليهود عزير ابن الله) القراءة المشهورة بغير تنوين فقيل انه لاينصرف . وقيل لان «ابن» صفة لاخبر . وأراد أنه لوكان صفة لكان الخبر

مقدراً ، تقديره «معبودهم» وحينئذ يكون المنكر ذلك لا وصفهم إياه بالبنوة .
وأقول : بل المنكر وصفهم والتقدير فى كلامهم المحكى بعضه لا فى الحكاية ،
لان الخبر اذا وصف المخبر عنه بصفة ليست له وأراد السامع انكار ذلك من غير
تعرض للحكم فطريقه إنكار الوصف فقط ، فكذلك هنا كأنك قلت : هذه
اللفظة المنكرة ولم تتعرض لما قالوه خبراً عنها انتهى .

﴿ آية اخرى ﴾

قال رحمه الله : قوله تعالى (حتى اذا أدركه الغرق قال آمنت) فيه دليل على أن
المقصود بعد «حتى» هو الشرط أو الجملة الشرطية بكمالها لا الجزاء وحده ، لانه
لم يقصد إلا الإيمان فرعون وأبين منه قوله تعالى (حتى اذا رأوا ما يوعدون إما
العذاب واما الساعة فسيعلمون) فان « فسيعلمون » هو الغاية انتهى .

﴿ آية أخرى ﴾ قوله تعالى (وما نراك اتبعك الا الذين هم اراذلنا) (١)

﴿ آية اخرى ﴾

قال الله تعالى (إن الحسنات يذهبن السيئات) قال الشيخ الامام رحمه الله :
هذا يدل على أن جمع المؤنث السالم للقلة من جهة الضمير فى « يذهبن » ولو كان
للكثرة لقال يذهبن لأن فعلن للقلة وفعلت للكثرة ويدل ايضا على أنه لا فرق
بين أن يكون معرفا أو منكراً خلافا لمن زعم انه اذا تعرف بالألف واللام يصير
للكثرة نعم يصير للعموم . وفرق بين العموم والكثرة ، فانه لو كان للكثرة
لاختص به مازاد على العشرة ولم يدخل مادونها فيه . والعموم يقتضى شمول كل
رتبة من مراتب جمع القلة فيحصل عموم جميع التى فى جمع الكثرة من ذلك ،
فتى فعل حسنات وسيئات اذهبت الحسنات السيئات قلت أو كثرت من الجانبين
أما عند القلة فيهما فمجموع الحسنات يذهبن مجموع السيئات وأما عند الكثرة
فيهما فمنطوق الكلام يقتضى ان كل مرتبة من مراتب جمع القلة فى الحسنات
يذهبن كل مرتبة من مراتب جمع القلة فى السيئات . ويلزم من ذلك اذهاب
مجموع المراتب البالغة حد الكثرة من الحسنات بمجموع المراتب البالغة حد
الكثرة من السيئات . والله أعلم انتهى .

﴿ آية أخرى ﴾

قال رحمه الله : قوله تعالى : (سبحان الذى أسرى بعبده ليلا الآية) المشهور
أن الضمير فى « انه هو السميع » يعود على الله تعالى وقد ورد السميع البصير فى

(١) بياض فى الأصل .

أسمائه تعالى فى موضعين فى سورة غافر وفى سورة الشورى . فيكون هـذا موضعا رابعـا [١] وقال بعض الناس : ان الضمير هنا يعود على النبي صلى الله عليه وسلم فيكون هذان الاسمان من أسمائه أيضا ويكون معنى وصفه بهما هنا انه الكامل فى السمع والبصر اللذين يدرك بهما الآيات التى يريه اياها وقال تعالى (انا خلقنا الانسان من نطفـة امشاج نبتليه فجعلناه سميعا بصيرا) فهذا يحتمل، لأن المعنى نقلناه من حالة النطفة الى حالة عظيمة . ومحتملا ابتلاؤه . فيكون المقصود بخلق الانسان تدبره ، وتدبره انما يـكون بالعقل ، وأعظم الحواس الموصلة الى العقل السمع والبصر . فعلى هذا التفسير يجىء وصفه صلى الله عليه وسلم بأنه السميع البصير ، لانه لا أحد أكمل منه فى التدبر والاستدلال والبصر . والله أعلم انتهى .

كـتب الشيخ العلامة صلاح الدين الصفدى الى الشيخ الامام قدس الله روحه :

أسيدنا قاضى القضاة ومن اذا	بدا وجهه استحيا له القمران
ومن كفه يوم الندى ويراعه	على طرسه بحران يلتقيان
ومن ان دجت فى المشكلات مسائل	جلاها بفكر دائم اللمعان
رأيت كتاب الله أكبر معجز	لأفضل من يهدى به الثقلان
ومن جملة الاعجاز كون اختصاره	بايجاز ألفاظ وبسط معان
ولـكننى فى الكهف أبصرت آية	بها الفـكر فى طول الزمان عنانى
وماهى (الا استطعما أهلها) فقد	يرى استطعماهم مثله ببيان
فأرشد على عادات فضلك حيرتى	فمالى بها عند البيان يدان

كـتب الشيخ الامام رحمه الله الجواب . الحمد لله . قوله تعالى (استطعما أهلهـا) متعين واجب ، ولايجوز مـكانه استطعماهم لان « استطعما » صفة للقرية فى محل خفض جارية على غير مـن هى له كـقولك اتيت أهل قرية مستطعم اهلها . لو حذفت أهلها هنا وجعلت مـكانه ضميرا لم يجز فكذلك هذا . ولايجوز من جهـة العربية شىء غير ذلك اذا جعلت « استطعمـا » صفة لقرية وجعله صفة لقرية سائغ عربى لاترده الصناعة ولا المعنى ، بل أقول ان المعنى عليه . أما كون الصناعة لاترده فلأنه ليس فيه الا وصف نـكرة بجملة كما

(١) لم يذكر الاموضعين من سورة غافر وسورة الشورى . وقد ورد ذلك فى القرآن فى غير هذه المواضع . فقد ورد فى سورة الحج فى موضعين آية (٦١ ، ٧٥) وفى سورة لقمان آية (٢٨) وفى الآية الاولى من سورة المجادلة .

توصف سائر النكرات بسائر الجمل . والتركيب محتمل لثلاثة أعاريب احدها هذا والثانى أن تكون الجملة فى محل نصب صفة لاهل . والثالث ان تكون الجملة جواب «اذا» والأعاريب الممكنة منحصرة فى الثلاثة لا رابع لها . وعلى الثانى والثالث يصح أن يقال « استطعماهم » وعلى الاول لا يصح لما قدمناه فمن لم يتأمل الآية كما تأملناها ظن أن الظاهر وقع موقع المضمر أو نحو ذلك وغاب عنه المقصود ونحن بحمد الله وفقنا للمقصود ولحنا بعين الاعراب الأول من جهة معنى الآية ومقصودها . وان الثانى والثالث وان احتملهما التركيب بعيدان عن معناها اما الثالث وهو كونه جواب « اذا » فلانه يصير الجملة الشرطية معناها الاخبار باستطعامهما عند إتيانهما وأن ذلك تمام معنى الكلام ونجل مقدار موسى والخضر عليهما السلام عن تجريد قصدهما الى أن يكون معظمه أوهو طلب طعمة ، أو شيئا من الامور الدنيوية بل كان القصد ما أراد ربك أن يبلغ اليتيمان أشدهما ويستخرجا كنزهما رحمة من ربك واظهار تلك العجائب لموسى عليه السلام فجواب « اذا » قوله (قال لوشئت) الى تمام الآية وأما الثانى وهو كونه صفة لاهل فى محل نصب فلا يصير العناية الى شرح حال الأهل من حيث هم ، ولا يكون للقرية اثر فى ذلك ونحن نجد بقية الكلام مشيراً الى القرية نفسها، ألا ترى الى قوله(فوجدا فيها)ولم يقل« عندهم »وأن الجدار الذى قصد إصلاحه وحفظه وحفظ ما تحته جزء من قرية مذموم أهلها وقد تقدم منهم سوء صنيع من الاباء عن حق الضيف مع بيان طلبه ، وللبقاع تأثير فى الطباع وكانت هذه القرية حقيقة بالافساد والاضاعة فقوبلت بالاصلاح بمجرد الطاعة فلم يقصد الا العمل الصالح ، ولا مؤاخذة بفعل الاهل الذين منهم غاد ورايح فلذلك قلت : إن الجملة يتعين من جهة المعنى جعلها صفة لقرية ويجب معها الاظهار دون الاضمار ، وينضاف إلى ذلك من الفوائد ان « الاهل » الثانى يحتمل ان يكونوا هم الاول او غيرهم او منهم ومن غيرهم ، والغالب ان من أتى قرية لا يجد جملة اهلها دفعة ، بل يقع بصره اولا على بعضهم ثم قد يستقريهم فلعل هذين العبدين الصالحين لما أتياها قدر الله لهما كما يظهر لهما من حسن صنعه استقراء جميع اهلها على التدريج ليبين به كمال رحمته وعدم مؤاخذته بسوء صنيع بعض عباده ، ولو عاد الضمير فقال استطعماهم تعين ان يكون المراد الاولين لا غير ، فأتى بالظاهر إشعاراً بتأكيد العموم فيه وأنهما لم يتركا أحداً من أهلها حتى استطعماه وأبى ومع ذلك قابلاهم بأحسن الجزاء فانظر هذه

المعانى والأسرار كيف غابت عن كثير من المفسرين واحتجبت حتى كأنها تحت الاستار حتى ادعى بعضهم ان ذلك تأكيد وادعى بعضهم غير ذلك وترك كثير التعرض لذلك رأسا وبلغنى عن شخص أنه قال: اجتماع الضميرين فى كلمة واحدة مستثقل فلذلك لم يقل « استطعماهم » هذا شىء لم يقله أحد من النحاة ولا له دليل والقرآن والكلام الفصيح ممتلىء بخلافه . وقد قال تعالى فى بقية الآية (يضيفوهما) وقال تعالى (فخانتاهما) وقال تعالى (حتى إذا جاءنا) فى قراءة الحرميين وابن عامر وألف موضع هكذا . وهذا القول ليس بشىء . وليس هو قولا حتى يحكى وانما لما قيل نبهت على رده ومن تمام الكلام فى ذلك أن (استطعما) اذا جعل جوابا فهو متأخر عن الاتيان ، واذا جعل صفة احتمل أن يكون اتفق قبل الاتيان وذكر تعريفاً وتنبيها على أنه لم يحملهما على عدم الاتيان لقصد الخير ، وقوله (فوجدا) معطوف على (أتيا) . وكتبته فى ليلة الثلاثاء ثالث ذى القعدة سنة خمسين وسبعمائة بدمشق ثم بعد ذلك استحضرت آية أخرى وهى قوله تعالى (إنا مهلكو أهل هذه القرية ان أهلها كانوا ظالمين) وان كانت هذه جملتين ووضع الظاهر موضع المضمر إنما يحتاج الى الاعتذار عنه اذا كان فى جملة واحدة، ولكن نسأل عن سبب الاظهار هنا والاضمار فى مثل قوله (إلى فرعون وملائه إنهم كانوا قوماً فاسقين) وخطر لى فى الجواب أنه لما كان المراد فى مدائن لوط اهلاك القرى صرح فى الموضعين بذكر القرية التى يحل بها الهلاك ، كأنها اكتسبت الظلم واستحقت الاهلاك معهم، ولما كان المراد فى قوم فرعون اهلاكهم بصفاتهم ولم يهلك بلدهم أتى بالضمير العائد على ذواتهم من حيث هى لا تختص بمكان ولا يدخل معها مكان . وقد قلت :

لأسرار آيات الكتاب معانى ... تدق فلا تبدو لكل معان

وفيها لمرتاض لبيب عجائبٌ ... سنا برقها يعنو له القمران

اذا بارق منها لقلبى قد بدا ... هممت قرير العين بالطيران

سروراً وابهاجا ونيلا إلى العلى ... كأنى على هام السماك مكانى

وهاتيك منها قد أحتك ماترى ... فشكراً لمن أولى بديع بيانى

وان جنانى فى تموج أبحر ... من العلم فى قلبى يمد لسانى

وكم من كتاب فى جمادى محرر ... إلى أن أرى أهلا ذكى جنانى

فيصطاد منى مايطيق اقتناصه ... وليس له بالشاردات يدان

منـاى سليم الذهن ريض ارتوى ... فكل علوم الخلق ذو لمعان

فذلك الذى يرجى لايضاح مشكل ويقصد للتجريد مد عيانى
ولم لى فى الآيات حسن تدبر به الله ذوالفضل العظيم حبانى
بجاه رسول الله قد نلت كل ما أتى وسيأتى دائما بأمان
فصلى عليه الله ماذر شارق وسلم مادامت له الملوان

قال رحمه الله قوله تعالى (وسلام عليه يوم ولد ويوم يموت) وقول عيسى عليه السلام (والسلام على يوم ولدت) يسأل عنه أنه إن كان السلام انشاء فالانشاء كيف يتعلق بالماضى و (يوم ولدت) ماض والانشاء لا يتعلق بزمان أصلا ومتعلقه قد يكون فى الحال أو المستقبل. وأما الماضى فلا. والذى خطر لى فى الجواب: أنه قد يراد بهذه الازمنة الثلاثة عموم الأحوال كلها كانه قال: كل وقت والمراد التعلق لا نفس الانشاء انتهى.

﴿ آية أخرى ﴾

قال الشيخ الامام رحمه الله: نكتة بيضاء لمحتها من غير أن اسمعها من أحد قوله تعالى (واذكر فى الكتاب اسماعيل انه كان صادق الوعد) الآية، فكرت من مدة طويلة وأنا بديار مصر فى افراده عن أبيه وأخيه والفصل بينهما بقصة موسى عليه السلام فوقع فى خاطرى أنه لكونه جد النبى صلى الله عليه وسلم فذكر مستقلا بنفسه تعظيما لقدر النبى صلى الله عليه وسلم، وفكرت الآن فيه بالتلاوة فلمحت ذلك وزيادة عليه وهى الصفات التى أثنى عليه بها. ومن جملتها وهو ختامها (وكان عند ربه مرضيا) والمرضى عند الله هو الصفوة والخلاصة والنبى ﷺ مصطفى منه. ومن جملتها (وكان يأمر أهله بالصلاة والزكاة) واذا كان أهله بهذه الصفة وهو بصفة صدق الوعد والرسالة والنبوة وهما أعنى اسماعيل عليه السلام وأهله أصلا فى غاية الزكاء والخير فهو واهله جرثومة نور نشأ منها أعظم منها، وهو النور الاعظم خاتم النبيين وسيد المرسلين صلى الله عليه وسلم انتهى.

﴿ آية أخرى ﴾

قوله تعالى حكاية عن موسى (كى نسبحك كثيرا ونذكرك كثيرا انك كنت بنا بصيرا) قال رحمه الله: معنى (كنت) كنت فى الازل ولم تزل، فأنت تعلم مبتدأ أمرنا وتفاصيله كلها من أول عمرنا الى آخرها. بصير بها لا يختص علمك بالوقت الحاضر. فهذه فائدة ادخال «كان» وقوله «بنا» أى بى وبأخى هرون. وفيه ثلاثة معان: أحدها تعلم أنا نسبحك كثيراً ونذكرك كثيراً وكذا كل واحد منا وأنا لم نزل كذلك فى الماضى فكذلك نكون فى

المستقبل وهما نبيان معصومان ؛ فحسن منهما ذلك . والثانى تعلم أنا متعاونان متعاضدان وأن الأخوة التى بيننا والتعاضد والتعاون بتوفيقك لنا . وعلى هذين الوجهين يكون توسلا بما علم من حاليهما والثالث تعلم ذواتنا وصفاتنا فلا تخفى عليك خافية ؛ فأمورنا مفوضة اليك ونحن نسئلك ذلك ، وعلى هذا الوجه يكون تفويضاً منهما و « بصير » فى هذا الموضع أبلغ من « عليم » لما فيه من معنى المشاهدة وكذا استعمل فى قوله (وأفوض أمرى الى الله إن الله بصير بالعباد) ومعناه مشاهد لحالى وحال غيرى فتقينى مكرهم ؛ وانظر كيف اتى بصيغة الجمع فى هاتين الآيتين ، فههنا قال « بالعباد » وفى الآية المتقدمة قال « بنا » وفيه اشارة الى ماقدمنا الاشارة اليه من معنى التفويض اليه ومعنى الاجتماع ؛ ولم يقل بصير بى وذلك من كمال الأدب مع الله تعالى ؛ لأنه لو أفرد لربما كان فيه تعريض بكمال موجب للاجابة . وقدم الجار والمجرور فى الآية الاولى ليبدأ بمحل السؤال ؛ وهو موسى وهرون عليهما السلام المدلول عليهما بالضمير ، فهو خاص فلذلك قدم بياناً للمراد وكان تقديمه هناك للاهتمام ، وليس من قولهم : ان تقديم المجرور للاختصاص لانه تعالى بصير بكل أحد . وأخر فى الآية الثانية .

﴿ آية أخرى ﴾

قال رحمه الله : كنت أتلو فى سورة طه (والسلام على من اتبع الهدى) فقال لى ابنى احمد لم جاء هذا فى وسط الكلام ؛ وفى كتاب النبى صلى الله عليه وسلم إلى هرقل فى أول الكلام ؟ والجواب : إن الله تعالى فى هذه الصورة قال (فقولا له قولا ليناً) فهذا هو أول مخاطبتهما لفرعون ولعلهما قالا فيها سلام على من اتبع الهدى . أو ألين من ذلك لأن « على من اتبع الهدى » منهم عدم السلام على غيره وذلك من النبى صلى الله عليه وسلم الى هرقل بعد مضى إحدى وعشرين سنة من نبوته يعلم منه ذلك وليس مثل أول قدوم موسى وهرون على فرعون فقد لا يحتمل مفاجأتهما بذلك وا كتفى بأمرهما بالقول اللين وهما يعلمان القول اللين ، ألا ترى ابرهيم عليه السلام كيف قال لابيه (سلام عليك) لحق الأبوة . وكان لفرعون حق التربية فلا يستبعد من موسى عليه السلام أن يلاطفه ؛ والنبى صلى الله عليه وسلم ليس لهرقل ولا لامثاله عليه حق ، ولما أمرهما الله فى الكلام الأول بالملاينة أخذ فى الكلام الثانى يعلمهما مقصود الرسالة وختمه بقوله (والسلام على من اتبع الهدى) فجاء بعد الكلام المقصود بالرسالة لما أمرا أن يقولا القول اللين وفرغا منه قيل لهما أن يقولا ماهو مقصود الرسالة

من أنهما رسولا ربه أن يرسل معهما بنى اسرائيل ولا يعذبهم، ومجيئهما بآية من ربه . فهذا هو مقصود الرسالة . وختمه بالسلام معرفا على عادة السلام فى آخر الرسائل فهو سلام دعاء لاسلام تحية . والسلام التحية يكون فى صدر الرسالة منكرا ويحتمل أن تكون الواو فى (والسلام على من اتبع الهدى) عاطفة لهذه الجملة من كلام الله تعالى تعليما لهما أن يكون هذا القول منهما فى كل ورد وصدر أول الكلام وآخره . وكان تقديم ذلك على قولهما (انا قد أوحى الينا أن العذاب على من كذب وتولى) متعينا لأنه فى تقدير المعلق كانه قيل والعذاب على من لم يتبع الهدى ، ولأنه وعيدعلىعدم الانقياد لما أرسلا به . فليس مقصودا آخر زائدا على مضمون الرسالة بل هو من آثارها . ومضمون الرسالة قد كمل اداؤه والله أعلم انتهى .

﴿ آية أخرى ﴾

قال رحمه الله قوله (والتى أحصنت فرجها فنفخنا فيهامن روحنا) قد يستأنس به فى أن مريم عليها السلام نبية ، لأنها ذكرت مع الانبياء فى سورة الانبياء فيشبه أن تكون منهم ، وهو اختيار جماعة . وقد مال خاطرى اليه لهذه الاشارة وان كان المشهور خلافه ؛ فأنا مارأيناه فى هذه السورة ذكر مع الأنبياء غيرهم ؛ وهذه قرينة يستفاد منها ذلك والله أعلم .

﴿ آية أخرى ﴾

قوله تعالى (ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله) ان « الله » اسم مفرد إذا قصد الاقتصار على الجواب ، وهو افادة تصور من خلقهم . والذى يقدره النحاة من أنه خبر مبتدأ محذوف أو مبتدأ خبره محذوف ونحو ذلك انما يصح بطريقين أحدهما أن لايراد الاقتصار على الجواب، بل زيادة إفادة الأخبار كقوله : (خلقهن العزيز العليم) ويحصل فى ضمن ذلك الجواب ، وهو افادة التصور . والثانى أن يراد الاقتصار على الجواب لفظاً ويدل بالالتزام على المعنى التصديقى وهو ان الله خلقهم ، فنظر النحاة الى هذا المعنى الالتزامى وأعربوا عليه لأن صناعتهم تقتضى النظر فيه . ليكون كلاماً تاماً ، وليس من صناعتهم النظر فى المفرد ، لكن يبقى بعد هذا بحث ، وهو أنه اذا كان مفرداً لحقه أن لايعرب لأن الأسماء قبل النقل والتركيب لامعربة ولا مبنية ؛ واذا لم يكن معربا لحقه أن ينطق به موقوفاوهو قدجاء فى القرآن مرفوعاً.فأصل هذا مراعاة لمااستفيد منه بدلالةالالتزام ، فجعل كالمركب ، وهو الذى بنىعليه النحاة ان ثبت أن

الأسماء المفردة لايجوز النطق بها مرفوعة وإلا فقد يقال : انها ينطق بها على هيئة المرفوع ، لأن المرفوع أقوى الحركات . ولهذا نقول فى العدد واحداثنان بالألف كهيئة المرفوع . وأصل هذا اذا قلت : ماالانسان ؟ قيل الحيوان الناطق فانه مفرد ليس بكلام انما يقصد به ذكر هذا لتصور حقيقة الانسان ولهذا يعد المنطقيون الحد خارجاً عن الكلام ، ومتى قيل هو الحيوان الناطق كان دعوى لاحداً ، والنحاة لم يتعرضوا لذلك والله أعلم .

﴿ آية أخرى ﴾

قال رحمه الله قوله تعالى (أرأيت من اتخذ إلهه هواه) سمعت شيخنا أبا الحسن علاء الدين الباجى رحمه الله من نحو أربعين سنة يقول : لم لاقيل اتخذ هواه إلهه ؟ ومازلت مفكراً فى الجواب حتى تلوت الآن ما قبلها ، وهو قوله (وإذا رأوك) الى قوله (إن كاد ليضلنا عن آلهتنا) فعلمت أن المراد الاله المعبود الباطل الذى عكفوا عليه وصبروا وأشفقوا من الخروج عنه فجعلوه هواهم . انتهى .

﴿ آية أخرى ﴾

قوله تعالى (أولئك يجزون الغرفة بما صبروا) قال رحمه الله يمكن الاستدلال به لأن المفرد المعرف بالألف واللام للعموم ، لأن أولئك ليس لهم غرفة واحدة بل غرف كثيرة انتهى .

﴿ آية أخرى ﴾

قوله تعالى (أو نسائهن) قال رحمه الله قال الواحدى فى البسيط قال المفسرون يعنى النساء المؤمنات كلهن ، فلا يحل لامرأة مؤمنة ان تتجرد بين يدى امرأة مشركة الا أن تكون أمة لها . قال ابن عباس لايحل لهن أن تراهن يهوديات ولا نصرانيات ، لئلا يصفنهن لأزواجهن ، وقوله (أو ماملكت أيمانهن) يعنى المماليك والعبيد للمرأة ان تظهر لمملوكها اذا كان عتيقا ما تظهر لمحارمها ، مالم يعتق بالاداء أو بالابراء . قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « اذا وجد مكاتب إحداكن وفاء فلتحتجب منه » هذا كلام الواحدى ؛ وقال أبو جعفر محمد بن جرير الطبرى فى تفسيره (أو نسائهن) قيل عنى به نساء المسلمين ، ذكر من قال ذلك حدثنا القسم حدثنا الحسين حدثنى حجاج عن ابن جريج قوله (أو نسائهن) قال بلغنى أنهن نساء المسلمين لايحل لمسلمة أن ترى مشركة عورتها[1] الا أن تكون أمة لها فذلك قوله (أو ماملكت ايمانهن) حدثنا القسم ثنا الحسين

(١) فى ابن جرير « عريتها » بضم العين وسكون الراء اى تجردها عن ثيابها .

ثنا عيسى بن يونس عن هشام بن الغازى عن عبادة بن نسى قال كتب عمر بن الخطاب الى أبى عبيدة « أما بعد فقد بلغنى أن نساءً يدخلن الحمامات معهن نساء أهل الكتاب ، فامنع ذلك وحل دونه . قال ثم إن أبا عبيدة قام فى ذلك المقام مبتهلا اللهم أيما امرأة تدخل الحمام من غير علة ولا سقم تريد البياض لوجهها فسود وجهها يوم تبيض الوجوه » وقوله (أيمانهن) اختلف أهل التأويل فى ذلك . فقال بعضهم أو مماليكهن فانه لابأس عليها ان تظهر لهم من زينتها ما تظهر لهؤلاء ، ذكر من قال ذلك حدثنا القسم حدثنا الحسين ثنا حجاج عن ابن جريج قال أخبرنى عمرو بن دينار عن مخلد التميمى انه قال فى قوله (أوماملكت أيمانهن) قال فى القراءة الأولى (أيمانكم) وقال آخرون بل معنى ذلك [1] (أوما ملكت أيمانهن) من اماء المشركين كما قد ذكرنا عن ابن جريج قبل من أنه لما قال (أونسائهن) عنى بهن نساء المسلمات دون المشركات ثم قال (أو ماملكت ايمانهن) من الاماء المشركات . هذا كلام ابن جريج فى تفسيره والله أعلم . انتهى

﴿ آية أخرى ﴾

قال الشيخ الامام رحمه الله وهو ابتداء درس عمله لولده الشيخ بهاء الدين عمدة المحققين أبى حامد احمد درس به فى المدرسة المنصورية بعد صلاة العصر من يوم الخميس رابع عشر جمادى الآخرة سنة تسع وثلاثين وسبعمائة والقاضى العلامة بحضور والده الشيخ الامام قوله تعالى (ولقد آتينا داود وسليمان علماً وقالا الحمد لله الذى فضلنا على كثير من عباده المؤمنين) الكلام عليها من وجوه أحدها إن هذه القصة الثانية من القصص المذكورة فى هذه السورة التى هى - اعنى القصص المذكورة - بيان لقوله (وإنك لتلقى القرآن من لدن حكيم عليم) ومن حكمته وعلمه ما اتفق فى هذه القصص وما آتاه لمن شاء من عباده كما قال تعالى (الله أعلم حيث يجعل رسالته [2]) ولما كان موسى وداود وسليمان من بنى اسرائيل عليهم السلام وموسى من أولاد لاوى بن يعقوب ، وهو اسرائيل ، ذكر القصتين متجاورتين ، وقدم القصة المتقدمة فى الزمان وهى قصة موسى ثم تلاها بهذه وقد اشتركتا فيما أنعم به على بنى اسرائيل من نصرهم واستنقاذهم من يد عدوهم فرعون وإهلاكه وذهاب ملكه ، واستخلافهم من بعده وتوريثهم

(١) من أول السطر السابق الى هنا سقط من الأصل وزدناه من تفسير ابن جرير الطبعة الأميرية (ج ١٨ ص ٩٥) .

(٢) فى الاصل « رسالاته » وهى قراءة من عدا ابن كثير وحفص من السبعة .

مشارق الأرض ومغاربها ؛ وأمرهم متزايد من لدن عرف فرعون ببركة موسى عليه السلام إلى أن ملك سليمان عليه السلام وهو واحد منهم الدنيا بأمرها مع ماأوتيه من العلم والنبوة والخصائص العظيمة . (الوجه الثانى) تعظيم مرتبة العلم وشرفه ؛ فان الله تعالى آتى داود وسليمان من نعم الدنيا والآخرة مالا ينحصر ولم يذكر من ذلك فى صدر هذه الآية إلا العلم ليبين أنه الأصل فى النعم كلها ، فلقد كان داود من أعبد البشر كما صح فى صحيح مسلم [١] . وذلك من آثار علمه وجمع الله له ولابنه سليمان مالم يجمعه لأحد ؛ وجعل العلم أصلا لذلك كله ، وأشارا هما أيضاً إلى هذا المعنى بقولهما : (الحمد لله الذى فضلنا على كثير من عباده المؤمنين) عقيب قوله (آتينا داود وسليمان علماً) وما يفهم من ذلك أنهما شكرا ما آتاهما إياه وان سبب التفضيل هو العلم ، وإنما قال (وقالا) بالواو دون الفاء ؛ لأنه لو أتى بالفاء كان بمنزلة قولك فشكرا ، ويكون الشكر حينئذ هو قولهما ذلك لاغير ، فعدل إلى الواو ليشير إلى الجمع فى الايتاء لهما بين العلم وقولهما ذلك المحقق لمقصود العلم من القيام بوظائف العبادة وكل خصلة حميدة ؛ فلذلك يؤخذ من ذلك مسائل ذكر العلماء منها : أن فضل العلم أفضل من فضل العبادة ؛ ومنها أن العلماء أفضل من المجاهدين ؛ ولهذا مداد العلماء أفضل من دم الشهداء وأعظم ماعند المجاهد دمه وأهون ماعند العالم مداده ؛ فما ظنك بأشرف ماعند العالم من المعارف والتفكر فى آلاء الله تعالى ، وفى تحقيق الحق ؛ وبيان الاحكام وهداية الخلق . ولذلك جعلوا ورثة الانبياء . وقال صلى الله عليه وسلم العلماء ورثة الأنبياء ، وإن الأنبياء لم يورثوا ديناراً ولا درهماً وإنما ورثوا العلم ؛ فمن أخذه فقد أخذ بحظ وافر [٢] وهذا معنى قوله : (وورث سليمان داود) . (الوجه الثالث) فى قوله (داود وسليمان) دليل على أن الواو لاتقتضى الترتيب أو نقيضه ، بل هى على ماتقتضيه من مطلق الجمع ؛ وإن كان المعلوم أن إيتاء داود قبل إيتاء سليمان ، وكل موضع وردت الواو فيه مما يعلم الترتيب فيه من خارج كهذه الآية لنا فيه طريقتان إحداهما أن تكون مستعملة

---

(١) روى البخارى ومسلم عن عبد الله بن عمرو بن العاص أن النبي صلى الله عليه وسلم قال «أحب الصلاة إلى الله صلاة داود وأحب الصيام إلى الله صيام داود . كان ينام نصف الليل ويقوم ثلثه وينام سدسه وكان يصوم يوماً ويفطر يوماً ولا يفر اذا لاقى .

(٢) رواه أبو داود والترمذى وابن ماجه وابن حبان فى صحيحه عن أبى الدرداء فى حديث طويل أوله « من غدا يريد العلم يتعلمه لله فتح الله له باباً الى الجنة ـ الحديث .

فى معناها وهو الجمع المطلق فتكون على حقيقتها ولا ينافى العلم بكون ذلك مرتباً ، لأن الجمع المطلق حاصل مع الترتيب ،والثانية أن تكون مستعملة فى الترتيب فيلزم التجوز فى الحروف اذا قلنا ان اللفظ المتواطىء اذا استعمل فى بعض أفراده كان مجازاً وينبغى أن يعرف الفرق بين أن يطلق اللفظ الأعم ويراد به الاخص وبين أن يطلق ولا يراد به الاخص بل يراد به معناه الاعم وإن علم من خارج أن الواقع الترتيب والمجاز إنما يصح على الاول لا الثانى. (الوجه الرابع) هذا البحث الذى ذكرناه فى استعمال العام فى الخاص يجرى فى قوله (الحمد لله الذى فضلنا على كثير من عباده المؤمنين) هل هو حمد أو شكر ؟ وتحقيق هذا البحث بتقديم مقدمتين (احداهما) أن الحمد هو الثناء على الله تعالى ؛ والثناء أعم من أن يكون بالصفات التى هو عليها من صفات الكمال ومما يصدر منه من الانعام والافضال ، والشكر هو الثناء بما يصدر منه من الانعام والافضال فالحمد أعم من الشكر . وقيل الحمد الثناء بما فيه والشكر بما منه ؛ فيكونان خاصين تحت أعم ، وهو مطلق الثناء وعلى هذا يكون الحمد والشكر متباينين . ومنهم من يدعى على هذا أن بينهما عموماً وخصوصاً من وجه ، وفيه نظر لانهما لا يجتمعان فى محل واحد يصدق عليه أنه حمد وأنه شكر . (المقدمة الثانية) اذا ثبت أن الحمد أعم من الشكر فقولنا (الحمد لله) يحتمل أن يكون ثناءً عليه بما فيه ، فيكون شكراً ، فعلى الأول ان جعلنا الحمد أعم مطلقاً فيكون مستعملا فى غير موضوعه ، فيكون مجازاً ولا يكون حقيقة حتى يراد الاعم من حيث هو هو ، وان جعلنا الحمد الثناء بما فيه فقط يكون مستعملا فى موضوعه فيكون حقيقة ، وعلى الثانى — وهو أن يراد الثناء بما منه فقط يكون مستعملا فى غير موضوعه سواء أجعلنا الحمد أعم مطلقاً أم لا . أما على الثانى فظاهر ، وأما على الاول فلانه كاستعمال العام فى الخاص فيكون مجازاً على ماقدمناه من البحث ، وقوله (الحمد لله الذى فضلنا) ونحوه كقولنا « الحمد لله الذى بنعمته تتم الصالحات ، وما أشبه ذلك ؛ يحتمل أن يكون مثل قولنا « الحمد لله » اذا اقتصرنا عليه ، ويكون الوصف المذكور المراد به ذكر صفته تعالى لاغير ، ويحتمل أن يكون المراد التعريض بحصول ذلك منه ، فيكون ثناءً بالنعمة فيكون شكرا ، فيعود فيه ماتقدم من أنه حقيقة أو مجاز ويترجح أنه مجاز .وقولنا « الحمد لله على نعمه » ونحوه صريح فى أنه ثناء بالنعم فتظهر فيه جهة المجاز ويكون شكراً لا حمداً مجردا وانما قلت لا حمداً لأن كل شكر حمد ، على ماتقرر أنه أخص وأن الحمد هو مطلق الثناء

بما فيه خاصة دون ماهنه ؛ لم يكن كقولنا « الحمد لله على نعمه » وقولنا « الحمد لله على كل حال » يحتمل معنيين أحدهما أن يراد الشكر على كل حال وان يحمد على السراء والضراء من جهة ان السراء توجب الشكر ، والضراء توجب الصبر الموجب للثواب الموجب للشكر ، فهي نعمة في الحقيقة . فالأحوال كلها نعم ، فيصير مثل قوله « الحمد لله على نعمه » فيكون مجازا في الشكر والثاني أن يراد الثناء على صفات كماله سبحانه وتعالى وان حصل منه ضراء فان ذلك لا يمنع من استحقاقه الثناء على صفات كماله ، فيكون اللفظ حقيقة ولكن معناه أنقص من المعنى الأول ، والمعنى الأول أحسن وأمكن في المعنى . (الوجه الخامس) قوله (علما) يحتمل أن يراد بتنكيره تعظيمه أي علما أي علم ، ويكون تفضيلهما على كثير من العباد المؤمنين الذين لم يحصل لهم مثل ذلك العلم . وهذا المعنى هو الظاهر من الآية وحينئذ يكون استعمل العلم للاعم فيما هو أخص منه ، فيعود الكلام في انه مجاز أو حقيقة ويحتمل أن يراد موضوعه الاصلي وحذفت صفته أي علما عظيما ، فيكون العلم المستعمل في موضوعه حقيقة ، ولكن معه حذف . وفي الترجيح بين هذا الوجه والذي قبله الخلاف المعروف في الترجيح بين المجاز والاضمار ، وعلى الوجهين معنى التفضيل لا يختلف . ويحتمل أن يراد مطلق العلم فلا مجاز ولا اضمار بينهما ، على أن مطلق العلم مستوجب لان يقال فيه ذلك حقيق بأن يوصف به خواص العباد من الانبياء ؛ فيكون بالعلم الخاص العظيم الذي حصل لهم . وهذا الوجه أبلغ في بيان شرف العلم وانافته على كل ذروة وان كان الظاهر من الآية غيره ؛ لأنه انما يثني على الكامل لصفته الخاصة به لا بما يشترك فيه هو وغير الكامل . (الوجه السادس) قوله (على كثير) متعين ههنا لا بد منه ولا يجوز أن يقال « على عباده المؤمنين » لانهما من عباده المؤمنين فكيف يفضلان على من هما منهم ، وانما يفضلان على من سواهما منهم . فان قلت فقد جاء (فضلناهم على العالمين) وهم من جملة العالمين قلت هذا معه قرينة تدل على التخصيص ، هي « العالمين » فكأنه قال فضلناهم على من سواهم . ولا يفهم منه أنهم مفضلون على كل العالمين قطعا ، للعلم الضروري بأنهم من العالمين وعدم امكان تفضيل الشخص على من هو منهم . وقوله (فضلنا على كثير من عباده المؤمنين) لو حذف لفظ « كثير » صار التفضيل على من هو متصف بالايمان فيبقى ظاهر اللفظ يقتضي أن المفضل عليه ، فاجتنب ذلك والتزم ادخال لفظ كثير هنا وما أشبهه . (الوجه السابع) وهو متأخر في الآية

ولكنى أقدمه لأنه المقصود وهو قوله (وقال رب أوزعنى أن أشكر نعمتك التى أنعمت على وعلى والدى وأن أعمل صالحاً ترضاه وأدخلنى برحمتك فى عبادك الصالحين) فقوله (أوزعنى) معناه ألهمنى قاله ابن عباس قال ابن قتيبة الاصل فى الايزاع الاغراء بالشيء يقال فلان موزع بكذا أى مولع به . وقال ابن عطية (أوزعنى) معناه ارفعنى عن الموانع وازجرنى عن القواطع لأجل أن أشكر نعمتك . ويحتمل أن يكون أوزعنى بمعنى اجعل حظى ونصيبى من التوزيع والقوم الاوزاع ؛ ومن قولك توزعوا المال . فعلى هذا يكون (أن أشكر) مفعولا صريحاً . وقال الزمخشرى : حقيقة (أوزعنى) اجعلنى أزع شكر نعمتك عندى وأكفه وأرتبطه لا تنقلب عنى ؛ حتى لا أنفك شاكراً لك . وقوله (نعمتك التى أنعمت على) يعنى من العلم والنبوة والحكمة والهداية وغيرها من جلائل النعم (وعلى والدى) يحتمل أن يراد نعمتك التى أنعمتها على ونعمتك التى أنعمتها على والدى لان النعمة على الولد نعمة على الوالدين ، فيكونان نعمتين كل منهما على واحد ؛ ويكون قيام سليمان بشكر نعمة أبيه لان النعمة على أبيه نعمة عليه لانه ينسب إليه ويفتخر به . وفى هذا التقدير نظر ، وسواء جعلناها نعمتين أو نعمة واحدة على الأب ؛ ويقوم الابن بشكرها ويحتمل أن يراد نعمتك التى أنعمتها عنى ، وهى نعمة على والدى لان النعمة على الولد نعمة على الوالدين ؛ لاسيما النعمة الراجعة الى الوالدين لانه اذا كان تقيا نفعهما بدعائه وشفاعته وبدعاء المؤمنين لهما كلما دعوا ، وقالوا له رضى الله عنك وعن والديك . وقوله (وأن أعمل صالحاً ترضاه) إنما قدم الشكر على العمل لان الشكر عمل القلب ، وهو أشرف من عمل الجوارح ؛ ولان الشكر على النعم الماضية والعمل الصالح صالح يرضاه الله تعالى ، لان العمل قد يطلق عليه أنه صالح بحسب الظاهر ولا يقبل حتى ينضم اليه الاخلاص فاذا كان صالحا مخلصاً فيه كان مرضيا مقبولا ؛ قال الفضيل ان العمل لا يكون صالحا إلا اذا كان صواباً خالصاً والصواب أن يكون على السنة والخالص أن يكون لله . وقوله (وأدخلنى برحمتك) اشارة الى أن الجنة تنال برحمته لا بالعمل ، ويحتمل أن يراد ادخلنى برحمتك فى عبادك الكاملين فى الصلاح القائمين بحقوق الله وحقوق العباد ، وان كان يعلم ان درجة النبوة فوق درجة الصلاح ، ولكن أشار إلى الكمال وإلى القيام بوظائف العبودية على أتم الاحوال.

ومن كلامه رحمه الله تعالى : بسم الله الرحمن الرحيم (الم أحسب الناس أن يتركوا) عن الزجاج أنه قال (أن يتركوا) سادة مسد المفعولين و (أن

يقولوا آمنا وهم لايفتنون) حقيقة فهو بدل شيء من شيء . وقال الزمخشرى فان قلت فأين الكلام الدال على المضمون الذى يقتضيه الحسبان فى الآية . قلت هو فى قوله (أن يتركوا أن يقولوا آمنا وهم لايفتنون) وذلك أن تقديره . أحسبوا تركهم غير مفتونين لقولهم آمنا . فالترك أول مفعولى حسب ولقولهم (آمنا) هو الخبر فعجبت من الزمخشرى لانه كثيراً مايتبع الزجاج فكيف خالفه هنا ؟ حتى وقفت على مقصود الآية . وهو أن المنكر حسبانهم الترك لأجل قولهم لايزالون يفتنون حتى يعلم دخول الايمان فى قلوبهم ويعلم الصادق فى قوله من الكاذب ، فحينئذ يترك من الفتنة وان لم يترك من التكاليف ، لقوله (أيحسب الانسان أن يترك سدى ؟) فهذا الترك غير ذاك الترك ، ولو كان المقصود إنكار حسبان مطلق الترك لصح ماقاله الزجاج فحينما وقفت على هذا المعنى علمت صحة ماقصده الزمخشرى من أنه لابد للترك الذى أنكر حسبانه من تتمة ، لكن التتمة كما تكون بجعل مابعد الترك مفعولا ثانياً لتأكده كون تغيره كما سأبينه إن شاء الله تعالى . والذى أراه أن يكون (أن يتركوا) سادة مسد المفعولين . وقوله (أن يقولوا) تعليل إما ليتركوا معمول له ، وإما لحسب معمول له . فان جعلناه معمولا ليتركوا فالمنكر حسبان الترك المعلل بالقول . وان جعلناه معمولا لحسب فالمنكر الحسبان المعلل بالقول ومعناه قريب من معنى الأول . وقوله (وهم لايفتنون) حال إما من الضمير فى (يقولوا) سواء جعلناه علة فى الترك أو فى الحسبان . واما من الضمير فى (يتركوا) إذا جعلناه علة فى الترك دون ماإذا جعلناه علة فى الحسبان ، لأجل الفصل بأجنبي . هذا الذى أراه فى تقدير الآية واعرابها ومعناها . ثم نظرت فى جعل المفعولين مصرحاً بهما كما اقتضاه كلام الزمخشرى ، فاستحضرت قول النحاة فى أن « أن » و « الفعل » يسد مسد المفعولين على أصح المذهبين ، ويقدر معها المفعول الثانى محذوفاً على المذهب الآخر فالتصريح بهما خلاف المذهبين ، ثم قلت فى نفسى : لعل المذهبين حيث يتم الكلام بأن والفعل ، أما حيث لايتم فقد يكون هو المفعول الأول ويؤتى بعده بالمفعول الآخر ، لأن « أن ، والفعل » كالمصدر فكما تقول : حسبت تركهم كقولهم كذلك يصح أن تقول حسبت أن يتركوا للقول ، وفى هذا فضل نظر ، لأن صريح المصدر يدل على معنى تصورى لايستقل بالافادة ، « وأن والفعل » يدل على معنى تصديقى مستقل بالافادة . ومن ثم جاز الاقتصار عليها وسدت مسد المفعولين . فهل يقع « أن والفعل » مقصوداً به التصورى فقط

حتى يقع بعدها المفعول الثانى أو يقع صريح المصدر مقصوداً به التصديق حتى يسد مسد المفعولين ؟ لم ار للنحاة تصريحاً بذلك ، ويحتاج الى سماع من العرب والأقرب خلافه . فعلى هذا يضعف ماقصده الزمخشرى ، وإن صح فيمشى ماقاله . وهل يصح مثلا أن يقال : حسبت أن يقوم خيراً من أن يقعد ؟ هـذا يحتاج إلى سماع ولم أجده . فلذلك أوافق الزمخشرى على التصريح بالمفعولين واكتفيت بالتتمة بالتعليل والحال لحصول مقصود الآية الذى قصده وقصد به بذلك دون ارتـكاب أمر لم يشهد له كلام النحاة . واما قول الزمخشرى : إن الترك من الترك الذى هو بمعنى التصيير فلادليل له على ذلك ولاضرورة اليه ؛ هو محتمل لذلك ولان يكون بمعنى الاهمال والتخلية . والبيت الذى أنشده محتمل لهما [1] والمعنى المقصود يحصل بكل منهما بلا ضرورة . وأما قوله تقديره أحسبوا تركهم . فحمله عليه قول النحاة أن « أن والفعل » بتأويل المصدر ، ولـكن قد أشرنا الى الفرق وإن اشتركا فى أصل المعنى . واماقوله فى تقديره غير مفتونين ، فيحتمل أن يكون مفعولا ثانيا ألا ترى أنه جعله من التصيير ويحتمل أن يكون حالا . ويشهد له أنه سبكه من قوله (وهم لايفتنون) فان كان الاول فما الدليل عليه ؟ وقوله (وهم لايفتنون) لايصح ان يكون ثانياً [2] لاجل الواو وان كان الثانى فهو مخالف لنص كلامه ، واذا كان قد سبكه فى معنى (وهم لايفتنون)، يجب صحة وقوعه موقعه ولووقع (وهم لايفتنون) موقعه لـكان من أبعاض الصلة ، فلما تأخر فى الآية ووقع الخبر قبله والخبر أجنبى من الصلة لزم الفصل بين أبعاض الصلة بأجنبى ، وهو لايجوز . وقوله : وقولهم آمنا هو الخبر يعنى فى الاصل وهو الآن مفعول ثان على رأيه وقوله وأما غير مفتونين فتتمة الترك صحيح ؛ لـكن لم يبين أنه مفعول أو حال ؛ وقد بيناه فيما تقدم . وقوله : لانه من الترك الذى هو بمعنى التصيير ممنوع لما تقدم ، ولايحتاج اليه لانه تتمة سواء كان بمعنى التصيير أم بالمعنى الآخر . وقوله (أن يقولوا) علة تركهم غير مفتونين يعنى من حيث المعنى ؛ اما من جهة الصناعة فيستحيل إذ هو خبر ان يكون علة ، وقوله « كما تقول خروجه لمخافة الشر » ليس مثله لان خروجه مفرد والجار والمجرور بعده وحده فاحتجنا أن نجعل أحدهما مبتدأ والآخر خبراً والآية فيها مايصلح ان يكون كلاماً تاماً قبل اللام ، فاحتملت الامرين . وقوله خروجه مخافة

---

(١) انما أنشد الزمخشرى شطر بيت وهو « فتركته جزر السباع ينشنه » وجزر السباع اللحم الذى تأكله . وناشه تناوله باطشاً به . (٢) فى الاصل « نائباً ».

الشر صحيح وليس مثله لأن خرجت كلام تام وليس بعده الا مخافة الشر ، فتعين أن يكون تعليلا ، وليس نظير الآية لاحتمالها الوجهين وقوله حسبت خروجه أحدهما يتعين ان يكون مخافة الشر هو الثانى إلا إن جوزنا أن خروجه يقع فى موضع المفعولين فيكون نظير الآية ويخرج عن النظيرين اللذين قبله انتهى .

(فصل) قال رحمه الله الفرق بين صريح المصدر و« ان والفعل » المؤولين به مع اشتراكهما فى الدلالة على الحدث أن موضع صريح المصدر الحدث فقط . وهو امر تصورى و « ان والفعل » يزيد على ذلك بالحصول إما ماضياً وإما حالا أومستقبلا . ان كان اثباتاً وبعدم الحصول فى ذلك إن كان نفياً، وهو أمر تصديقى ولهذا يسد « ان والفعل » مسد المفعولين ، لما فيهما من النسبة ، فان قلت من أين جاءت الدلالة على الحصول أوعدمه ؛ وهما فى قوة المفرد ؟ قلت من دلالة الفعل . فان الفعل يدل على الحدوث فحافظنا على تلك الدلالة مع « أن » فان قلت ومن أين للفعل الدلالة على الحدوث ، وانما يدل على الحدوث والزمان لا على الوقوع فى ذلك الزمان ولا عدمه ؟ قلت بل هو يدل على الوقوع فى ذلك الزمان وهذا هو الذى امتاز به الفعل عن الاسم فان اسم الزمان يدل على الزمان كأمس وغد والآن على الازمنة الثلاثة .وكل منها يدل على حدث وزمن وليست بأفعال ، والصبوح يدل على حدث وزمان وليس بفعل ، وضارب اسم فاعل معنى الماضى أو الحال او الاستقبال وان سلمنا دلالته على أحد الازمنة الثلاثة وان موضوعه الاشعار له بالحصول ولا عدمه بل هو تصور محض بخلاف الفعل فانه دال على الحصول ودلالته على الزمان كذلك وقول من قال إنه يدل على الزمان بهيئته وأوزانه وعلى الحدث بمادته صحيح ، ولكنه قاصر عما قلناه وعما يقتضيه الفعل ، فانك اذا قلت ضرب زيد تستفيد من ضرب نسبة الضرب فى الزمان الماضى . وهذه ثلاثة أمور الضرب وزمانه وهما تصوران ، ونسبته التصديقية . غير أنه يحتاج الى الفاعل الذى صدر منه الضرب لا المفعول الذى حل به الضرب ؛ إن بنى الفعل للمفعول حتى يتم الكلام والتصديق ، ويدل على ذلك أن الفعل كلمة تسند ابداً والاسناد نسبة فبمجرد اللفظ بالفعل عرفت الاسناد وبقيت محتاجاً الى المسند اليه . وإذا تأملت هذا المعنى عرفت انه زائد على ماقاله كثير من النحاة ، وأنه حق ، وتحققت به دلالة : « أن والفعل » على الوقوع إما ثابتاً واما منفياً بخلاف صريح المصدر ، فانه انما يدل على المعنى لا اشعار له بوقوع البتة . وكيف يتوقف فى ذلك ونفس ضرب المتحرك الوسط الذى هو فعل يدل على حدوث فعل فى الماضى بل ليس

مدلوله الا ذلك وحدوث الضرب فى الماضى نسبة تستدعى الضرب الحادث والزمان الماضى ، فلك أن تجعل دلالتها عليهما من باب دلالة التضمن ، وفيه تسمح ، وأكثر النحاة جعلوا دلالة الفعل على الزمان من دلالة التضمن وابن الطراوة قال انها بالانجرار يعنى الالتزام ، وكلهم لم يتعرضوا للحدوث وعندى أنه الاصل والموضوع ، ولاشك أن المعنى المعبر عنه بالحصول أو الحدوث أو الكون ونحو ذلك تارة يؤخذ من حيث هو هو من غير عارض بماهية وتارة يؤخذ مع عروضه للماهية فالأول تصور محض ، واختير له اسم الحصول ليتطابق اللفظ والمعنى فى الافراد ؛ والثانى فيه نسبة هى المقصودة فى التصديق المركب منها ومن الطرفين فلا يبقى يحتاج الا الى الطرف الآخر واختير له « ان والفعل » للدلالة على النسبة مع أحد الطرفين ولو أطلق الحصول وأريد هذا المعنى لم يبعد ، ولو اطلق « ان والفعل » وأريد المفرد كان بعيداً . هذا الذى يظهر لنا من كلام العرب . ولسنا فيه متحكمين ولا منكرين أمراً لم نصل الى فهمه بل مثبتين لما فهمناه من كلامهم وأرشدتنا اليه محاوراتهم وان اهملوا التنصيص عليها إحالة على الاذهان السليمة والارتياض فى العلوم بفكرة مستقيمة . فان قلت : قد قال تعالى (وأن تصوموا خير لكم) وهو مثل : وصومكم خير لكم ، ولذلك تقول : يعجبنى أن تقوم فى معنى يعجبنى قيامك . قلت قوله تعالى (وان تصوموا) معناه وأن يوجد منكم الصوم ، فذلك الذى يحكم عليه بأنه خير . واما الصوم المفرد التصورى فلا يحكم عليه كذلك وكذلك يعجبنى أن تقوم انما اعجبك اتخاذه للقيام فى الحال أو المستقبل دون مجرد صفة القيام . فان قلت لو دل الفعل على الوقوع لكان كلاما . قلت الكلام يستدعى مسنداً ومسنداً اليه ونسبة ، فاذا قلت زيد قائم ، فزيد مسند اليه وقائم مسند ، والنسبة علمت عند السامع بقرينة ترتيب المتكلم قائم على زيد ؛ ويعبر عنها بالرابط ؛ فتقول زيد هو قائم ؛ فتصير القضية ثلاثية بعد أن كانت ثنائية ، واذا قلت قام زيد فزيد مسند اليه وقام فيه امران أحدهما المسند، وهو القيام ؛ دل عليه بمادته ؛ والثانى النسبة دل عليها بصورته التى امتاز الفعل بها عن الاسم وهى الدلالة على الوقوع بالزمان الماضى ؛ ولذلك لم يحتج الى رابط وكان فى قوة القضية الثلاثية الاسمية . والله أعلم انتهى .

قال رحمه الله وقد بدا لى أن اختصر الكلام على (أحسب الناس أن يتركوا) سادة مسد المفعولين . و « أن يقولوا » تعليل له (وهم لايفتنون) حال منه ؛ وهما معمولان « ليتركوا » وهو مقيد بهما . والمنكر حسبان الترك

المخصوص لامطلق الترك . ويحتمل أن يكون « أن يقولوا » تعليلا لحسب . ويكون « أحسب » هو العامل فيه . وأن يكون « وهم لايفتنون » حالا من « يقولوا » وقول الزمخشري : إن « أن يتركوا » أول مفعولى « أحسب » لادليل له . والظاهر من كلام النحاة يرده ، لأنهم أطلقوا إن « أن » وصلتها سادة مسد المفعولين ، أو أن الثانى محذوف وقوله : تقديره « أحسبوا تركهم » حمله عليه قول النحاة : إن « أن » والفعل فى تأويل المصدر ، ولكن بينهما فرق فان « أن » والفعل يدل على الحدوث ، وهو معنى تصديقى ، بخلاف المصدر الصريح ودلالته على المعنى التصورى فقط ، وجعله الترك بمعنى التصيير لادليل له . وهو محتمل لذلك ولغيره . والبيت الذى أنشده محتمل لهما . وقوله فى كلامه غير مفتونين يحتمل المفعول والحال . والظاهر أنه سبكه من قوله (وهم لايفتنون) وعنده أن « أن يقولوا » خبر ، فهو أجنبي فاصل بين أبعاض الصلة . وهو لايجوز . والأمثلة التى ذكرناها من « خروجه لمخافة الشر » و « خرجت مخافة الشر » و « حسبت خروجه لمخافة الشر » ليست نظير الآية لاحتمال الآية وتعين ذكر واحد مما ذكره من الامثلة لمعناه والله أعلم انتهى .

قال رحمه الله ورضى عنه (ألم أحسب الناس أن يتركوا) قال الزمخشرى : الحسبان لايصح تعليقه بمعانى المفردات ولكن بمضامين الجمل ، ألا ترى انك لو قلت : حسبت زيداً ، وظننت الفرس ، لم يكن شيئاً حتى تقول : حسبت زيداً عالماً ، وظننت الفرس جواداً ، لأن قولك : زيد عالم أو الفرس جواد ، كلام دال على مضمون ، فأردت الاخبار عن ذلك المضمون ثابتاً عندك على وجه الظن لااليقين ، فلم تجد بداً فى العبارة عن ثباته عندك على ذلك الوجه : من ذكرك شطرى الجملة ، مدخلا عليهما فعل الحسبان حتى يتم لك غرضك (فان قلت) فأين الكلام الدال على المضمون الذى يقتضيه الحسبان فى الآية ؟ (قلت) هو فى قوله (أن يتركوا أن يقولوا آمنا وهم لايفتنون) وذلك أن تقديره أحسبوا تركهم غير مفتونين لقولهم آمنا . فالترك أول مفعولى « أحسب » ولقولهم آمنا هو الخبر واما « غير مفتونين » فتتمة الترك لأنه من الترك الذى هو بمعنى التصيير ، كقوله * فتركته جزر السباع ينشنه * ألا ترى انك قبل المجىء بالحسبان تقدر أن تقول تركهم غير مفتونين لقولهم آمنا على تقدير حاصل ومستقر قبل اللام (فان قلت) « أن يقولوا » هو علة تركهم غير مفتونين فكيف يصح أن يقع خبر مبتدأ ؟ (قلت) كما تقول خروجه لمخافة الشر ، وضربه للتأديب وقد كان التأديب

والمخاوة فى قولك خرجت مخافة الشر وضربته تأديباً تعليلين ، وتقول أيضاً حسبت خروجه لمخافة الشر ، وظننت ضربه للتأديب فتجعلهما مفعولين كما جعلتهما مبتدأ وخبراً .

قال الشيخ الامام رضى الله عنه فى هذا الكلام عليه أسئلة (أحدها) أن المتبادر إلى فهم كثير من الناس من الآية إنكار حسبانهم الترك وكلامه يقتضى أن مطلق الترك ليس بمنكر ، وانما المنكر كون الترك لقولهم . والجواب أن الحق ما اقتضاه كلامه ، وليست هذه الآية كقوله تعالى (أيحسب الانسان أن يترك سدى) أى لا يؤمر ولا ينهى . وذلك لا يكون . فلا يزال العبد تحت التكاليف وآية العنكبوت معناها الترك من الفتنة التى يمتحن بها صحة إيمانه ودخوله فى قلبه وصدقه فى قوله «آمنا» ومن تأمل الآية علم ذلك . (السؤال الثانى) أن للنحاة مذهبين أصحهما أن «أن» وصلتها تسد مسد المفعولين . والثانى ان المفعول الثانى محذوف تقديره ثابتاً . فظاهر كلام الزمخشرى فى هذه الآية أنهما مذكوران ، وهو مخالف للمذهبين ويوكد هذا السؤال انه جعل قوله (ان يقولوا آمنا) ساداً مسد المفعولين . والجواب انه حيث تم الكلام فان والفعل سدت مسد المفعولين . على الصحيح . وقدر الثانى محذوفاً على المذهب الآخر كما فى قوله (أن يسبقونا) فان الكلام تم به . أما قوله « أن يتركوا » فلم يتم الكلام عنده ، لما قلنا أن المنكر كون الترك لقولهم ، لا مطلق الترك . فلا شك فى احتياج الكلام إلى تتمة كما ذكر الزمخشرى ، لكن تلك التتمة مفعول آخر أو غيره ظاهر كلامه أنه مفعول آخر ، ونحن نخالفه ، فنحن لم نخالف النحاة فى ورودلا صدر ، وهو إذا جعل المفعولين مذكورين قد يقال انه مخالف للنحاة منتحل مذهباً ثالثاً ، وقد يقال إن المذهبين إنما هما إذا تم الكلام « بأن والفعل » الداخلة « حسب » عليهما دالة على معنى الحدوث الذى هو من قبيل التصديق ، وذلك مما اختيرت له «أن والفعل» دون صريح المصدر فان صريح المصدر يدل على المعنى التصورى فقط إما جنس المصدر وإما نوعه من غير تعرض لوقوعه أو عدم وقوعه ، كما يشعر به « أن والفعل » فلا شك أنه حيث قصد المعنى التصورى احتيج إلى مفعول آخر ، وحيث قصد المعنى التصديقى أغنت عن المفعولين ، فهل يأتى « أن والفعل » ويراد بها المعنى التصورى فقط ، هذا مما عندنا فيه نظر ، يحتمل أن يقال يجوز ذلك كقوله تعالى (وأن تصوموا خير لكم) معناه وصومكم وقع مبتدأ وكل ماوقع مبتدأ يقع مفعولا أول لحسب ، ويحتمل أن يقال إن « أن » لا تخرج عن الدلالة على الحدوث وقوله تعالى (وان تصوموا) أشير به الى وقوع الصوم

منهم ولذلك كان خيراً لهم ؛ وينبنى على هذا أنه هل يجوز أن تقول : حسبت أن تقوم خير من أن تقعد ؟ فان صح ذلك وكان مثله مسموعاً من العرب كان ذكر المذهبين حاصلا ببعض مواردها ؛ وهو ماإذا تم الكلام دون ما اذا لم يتم ؛ وإن لم يصح ولم يسمع ذلك من العرب أجرينا كلام النحاة على ظاهره ؛ ورددنا كلام الزمخشرى فى اقتضائه التصريح بالمفعولين . والذى نذهب نحن اليه لايحتاج إلى ذلك كما سنبينه ان شاء الله تعالى وهو انى أجعل « أن يتركوا » ساداً مسد المفعولين مع تقييد الترك بما بعده من « أن يقولوا آمنا » وهو علة الترك «وهم لايفتنون» وهو حال منه والفعل يتقيد بعلته وحاله والعامل فيهما « يتركوا » وهما مع «يتركوا » من صلة « أن » ويجوز تقديم الحال على الصلة وتأخيره عنها لأنهما جميعا فى آخر الصلة . ولا شك أن العلة المذكورة وهى قوله (أن يقولوا) ويحتمل أن تكون للترك كما قلنا أو للحسبان ؛ وهو محتمل أيضا. ومعناه راجع الى الاول . ويحتمل أن تكون « وهم لايفتنون » حالا من الضمير فى « يقولوا » والمنكر حسبان الترك المقيد بالصفتين المذكورتين ؛ هذا قولى . وأما الزمخشرى فيجعل « أن يتركوا » مفعولا أول و (أن يقولوا) مفعولا ثانياً وإن سماه خبراً . ويجعله معمولا لمحذوف ولم يتعرض لقوله (وهم لايفتنون) الا أنه قال : غير مفتونين فان جعل قوله « وهم لايفتنون » مفعولا ثانياً كتركهم لم يصح لأجل الواو ؛ ولأجل الفصل ؛ وإن جعله حالا لم يصح له جعلها من الترك بمعنى التصيير ، فكلامه عجيب. (السؤال الثالث) قوله : المضمون الذى يقتضيه الحسبان هو فى قوله (أن يتركوا أن يقولوا آمنا وهم لايفتنون) ليس فيه تصريح بمقصوده ، لأنه يصح على ماقلناه من كونها سادة مسد المفعولين أن المضمون فيها ؛ لكن قوله بعد ذلك بين مراده . (السؤال الرابع) قوله تقديره أحسبوا تركهم ، حمله عليه قول النحاة أن « ان والفعل » بتأويل المصدر ولكن قد بينا الفرق بينهما ،ولنا أن نمنعه بذلك الفرق ان تقديره ذلك لاختلاف المعنى (السؤال الخامس) قوله غير مفتونين وتقديره فى هذا المحل وظاهر كلامه أنه مفعول ثان لتركهم فان كان مراده بذلك أنه معنى قوله (وهم لايفتنون) من تمام الصلة وقد فصل بينهما بقوله (أن يقولوا آمنا) وهو أجنبى عنها لأنه خبر عن الموصول . وان كان مراده غير ذلك صار تقديره فى هذا الموضع بلا دليل وذكره بعد ذلك لم نتعرض له .(السؤال السادس) قوله أن الترك بمعنى التصيير ما الداعى اليه وهو محتمل لذلك ، ولأن يكون بمعنى التخلية والاهمال ؛ وكلاهما

محتمل البيت الذى أنشده ؟ . (السؤال السابع) حيث جعله بمعنى التصيير وجب أن يكون « غير مفتونين » مفعولا ثانيا والواو فى « وهم لا يفتنون » عنه ... (السؤال الثامن) تعليله كون غير مفتونين من تتمة الترك بأن الترك بمعنى التصيير وهو من تتمة الترك مطلقا سواء أجعلناه بمعنى التصيير أم لا ، لكن ان جعلناه بمعنى التصيير كان ذلك متحتما أنه من تتمته وان لم نجعله لم يتحتم ، لكن المعنى ساق اليه فجعلنا ما بعده علة وحالا مقيدة . (السؤال التاسع) قوله فى سؤال نفسه « أن يقولوا » هو علة تركهم غير مفتونين مراده من حيث المعنى ، وأما من حيث الصناعة فيستحيل مع جعله خبرا أن يكون علة فكان ينبغى أن نبين ذلك حتى لا يحصل الالتباس فى الجواب . (السؤال العاشر) قوله فى الجواب كما تقول خروجه لمخافة الشر . قلت ليس مثله ، لأن خروجه مبتدأ وليس بعده ما يصلح أن يكون خبرا غير الجار والمجرور ولا يحتمل الكلام غير ذلك و « لقولهم » لم يتعين أن يكون خبرا ، لأن ما قبله محتمل للتمام بخلاف « خروجه » فانه مفرد لا يحتمل التمام . قوله وقد كان فى خرجت مخافة الشر تعليلا . قلت . لأن « خرجت » كلام تام فجاء التعليل بعده ولم يحتمل غير ذلك ، فهو مخالف للآية لاحتمالها ، ومخالف لما مثل به لمضادته إياه . قوله وتقول أيضا حسب خروجه لمخافة الشر . قلت لو قلت حسب خروجه لمخافة حسبا لم يحتمل غير التعليل ، واما فى المثال الذى ذكره فان خروجه مفعول أول ولمخافة الشر مضطر الى أن يجعله مفعولا ثانيا متعلقا بمحذوف ، وانما يتعين ذلك لأن خروجه لا يسد مسد المفعولين ، وليس نظير الآية ، وانما نظيرها حسب أن يخرج لمخافة الشر فان « أن يخرج » سادة مسد المفعولين يتم الكلام بها ، ولو قيل حسب خروجه بمعنى حسبت أن يخرج ان سمع ذلك من العرب صار نظيرا للآية ، واحتمل الوجهين والله اعلم انتهى . قال رحمه الله المواضع التى ورد فيها لفظ التبديل وما ذكر فيه مفعول واحد أو مفعولان وما فيه الباء (أخاف أن يبدل دينكم) (يريدون أن يبدلوا كلام الله) (وبدلناهم بجنتيهم جنتين) (وما بدلوا تبديلا) (ما يكون لى أن أبدله من تلقاء نفسى) (أتستبدلون الذى هو أدنى بالذى هو خير) (ولا تتبدلوا الخبيث بالطيب) (واذا بدلنا آية مكان آية) (ومن يبدل نعمة الله) (ليبدلنهم من بعد خوفهم أمنا) (على ان نبدل خيرا منهم) (عسى ربنا أن يبدلنا خيرا منها) (بدلناهم جلودا غيرها) (بدلنا أمثالهم تبديلا) (ألم تر الى الذين بدلوا نعمة الله كفرا) (وان تتولوا يستبدل قوما غيركم) وقد تأملت هذه الآيات

فوجدتها على أقسام منها ماجاء التبديل فيه متعدياً الى واحد لم يذكر معه مفعول آخر ولا مجرور ، وهو قوله (يبدل دينكم) و(أن يبدلوا كلام الله) و(أن أبدله) (ومن يبدل نعمة الله) وفى هذه الثلاث المبدل هو المتروك . وقوله (على أن نبدل خيرا منهم) وفى هذه الآية هو المأتى به ، ومجىء هذه الآيات على هذين النوعين دليل على أن التبديل تارة يكون بمعنى طرح الشىء الحاصل بغيره وتارة يكون بمعنى الاتيان بمالم يكن حاصلا بدل ماهو حاصل ، والقدر المشترك بينهماجعله بدلاوهو صادق فى النوعين،وقياس ذلك أنه اذازيد عليه جار ومجرور لبيان ماجعل بدلا عنه لايتغير المعنى ، وأنه لوجعلت الهمزة بدل التضعيف فى الفعل لايتغير المعنى ، ويلزم من هذه المقدمات صحة قول الفقهاء فلا تبدل الصاد بالطاء وقول النحاة فلا تبدل الظاء بالصاد ، لان المعنى سواء ، لكنه شىء يحتاج الى بيان المقصود لتعرف بالقرينة وهى العلم بأن الحاصل هو الضاد وأنه لا يجوز تركها الى الطاء ولا جعل الطاءمكانها فالفقهاء أرادوا معنى العبارة الاولى والنحاة أرادوا معنى العبارةالثانيةوهومعنى واحد تواردوا عليه بعبارتين ومقصودين انتهى .

﴿ آية أخرى ﴾

قال الشيخ الامام رحمه الله قوله تعالى (والذين آمنوا وعملوا الصالحات لندخلنهم فى الصالحين) فى جملتهم أو فى مدخلهم ، والصلاح من أبلغ صفات المؤمنين ، وهو متمنى أنبياء الله تعالى وإذا أردت معرفة ذلك انظر قوله ﷺ « إن فى الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله » وانظر صلاح القلب بالايمان والعرفان والأحوال وصلاح الجسد بالطاعة والأذعان ، والخلائق يتفاوتون فى ذلك تفاوتاً كبيراً ، فصلاح العبد بصلاح قلبه وبدنه على قدر مقامه . وهى صفة ذاتية له بفضل الله تعالى عليه واتيانه إياها له وما سواها من النبوة والرسالة وغيرهما ناشىء عنها فلذلك كانت أعظم الصفات ، وقول من قال الصالح من قام بحق الله وحق العباد كلام إجمالى لاينبه على ماقلناه ، لكنه إذا شرح مافيه من العلوم يستلزم ذلك وإنما السر فى المعنى الذى نبهنا عليه ، وهى صفة حقيقية يخلقها الله تعالى فى ذات العبد ويفيضها عليه يقرب بهامنه وينال بهاسعادة الدنيا والآخرة ، وصلاح كل أحد بحسب حاله . فأعظم الصلاح صلاح محمد ﷺ انتهى .

قال الشيخ الامام رحمه الله : قول الزمخشرى : كان لوط ابن أخت ابراهيم صوابه ابن أخى ابراهيم . وهو لوط بن هاران بن آزر ، وقوله فى تفسير قوله تعالى

(إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر) واللفظ لايقتضى أن لايخرج واحد من المصلين عن قضيتها كما تقول ان زيداً ينهى عن المنكر ، فليس غرضك انه ينهى عن جميع المناكير ، وانما تريد أن هذه الخصلة موجودة فيه وحاصلة منه من غير اقتضاء العموم . قلت إذا قلنا : المفرد المعرف بالألف واللام للعموم . فهذا يقتضى أن لايخرج واحد من المصلين عن قضيتها . هذا صحيح ، لأن العموم فى المنكر المنهى عنه لا فى المصلين فتمثيل الزمخشرى مطابق . لكن تصريحه بأن «المنكر» ليس للعموم ليس بجيد ، نعم يرد عليه أن العموم فى المنكر يقتضى العموم المصلين اذا صدر عنهم مناكر متعددة وألا يلزم التخصيص فى المنكر ، وهذا كما نقرره فى أن العام فى الأشخاص مطلق فى الأحوال إلا اذا اقتضى تخصيص الاشخاص . قوله (فاياى فاعبدون) تقديم المفعول ينبغى أن يحمل على تقديمه على العامل فيه . وهو فعل مقدر بعده قيل فاعبدون لأنه مستعمل بضميره انتهى

﴿ آية أخرى ﴾

قال رحمه الله قوله تعالى (إنا أحللنا لك أزواجك اللاتى آتيت أجورهن وما ملكت يمينك مما أفاء الله عليك وبنات عمك وبنات عماتك وبنات خالك وبنات خالاتك اللاتى هاجرن معك وامرأة مؤمنة إن وهبت نفسها للنبى) استشكل كون « أحللنا » جواباً للشرط أو دليل الجواب ، لكونه ماضى اللفظ والمعنى وأقول ان (أحللنا) فيه أمران أحدهما الاحلال ، وهو انشاء الحل ، أو الاخبار عنه ، وهو ماضى اللفظ والمعنى . ولا يصح تعلقه بالشرط ، والثانى الحل المنشأ ، وهو الذى علق بالشرط ، وكذلك المقيد بالظرف ونحوه ، وكذلك قولنا اضرب يوم الجمعة ، ليس المظروف فعل الأمر لأنه انشاء ناجز قبل يوم الجمعة . وانما يوم الجمعة ظرف للضرب المأمور به ، فكأنه قال جعلنا لك حلا هذه الاصناف الأربعة أزواجك اللاتى آتيت أجورهن ماضيات كن أو مستقبلات ، أو ماملكت يمينك مما أفاء الله عليك كذلك ، وبنات عمك الى آخرها كذلك وامرأة مؤمنة من صفتها كذا ، كما يصح أن يقال أبيحت لك فلانة ان تزوجتها بولى مرشد وشاهدى عدل وشروط مخصوصة . ومن هنا وما يقرب منه نشأ الخلاف فى بعتك ان شئت ، فقيل لايصح ، لان الانشاء لايعلق ، وظاهر اللفظ تعليق المبيع الانشائى على المشيئة ، والأصح الصحة ، اما لأن معناه ان شئت فاقبل فلا يكون « بعتك » جواباً ولا دليل الجواب ، واما لأن معناه بعتك بيعاً تاماً ، وتمام البيع انما يحصل بالقبول ، فيكون « بعتك » المتقدم جوابا ودليل الجواب

بهذا المعنى . واما لان « بعتك » الانشائي في معنى جعلته مبيعاً منك ، وصيرورته مبيعاً منه متوقف على مشيئته ، فيكون الشرط فيما فهم من « بعتك » لا في « بعتك » كما كان الشرط في الآية فيما فهم من الاحلال وهو الحل ؛ لا في نفس الاحلال فهذه ثلاث طرق في توجيه قوله « بعتك ان شئت » وهو أصعب من « احللنا » لأن « بعتك » لفظ واحد لا ينحل الى العطر بخلاف « احللنا » فانها الحل الاصلي الذي هو ناشيء عن الاحلال الذي اقتضته الهمزة الداخلة على « حل » فلم يكن اختصاص الحل بالشرط بعيداً في تقدير العربية والله أعلم . كتب انتهى .

﴿ بذل الهمة في إفراد العم وجمع العمة ﴾

قال الشيخ الامام رحمه الله . الحمد لله وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم . وبعد فقد سئلت عن افراد العم وجمع العمة في قوله تعالى (وبنات عمك وبنات عماتك) وكنت قد سمعت فيه شيئاً فخطر لي شيء لم اسمعه ، فأردت أنْ اكتبه لينظر فيه . وسميته « بذل الهمة في افراد العم وجمع العمة » اما الذي سمعته : فان العم اسم جنس ، والعمة واحدة ولأجل التاء التي فيها جمعت ، دفعا لتوهم أن المراد واحدة فقط ، والعم لما كان اسم جنس لم يحتج فيه الى دفع هذا التوهم ويستفاد العموم فيهما من الاضافة وأكد العموم في الثاني ولم يؤكد في الاول لما قلناه ، والتاء في العمة وان كانت للتأنيث فهي تستعمل في الواحدة أيضا . وهذا الجواب قد يرد عليه جمع العم في قوله تعالى (أو بيوت أعمامكم) فلو كان كونه اسم جنس وحده مانعاً من الجمع لمنع في تلك الآية ، الا أن يقال : انه ليس بمانع ، لكنه في آية النور جمع اشارة الى التوسعة على المخاطبين في الأكل من البيوت ، وفي آية الاحزاب افراد للمعنى الذي سأذكره ان شاء الله تعالى ، وحينئذ يكون تقليلا للعموم على خلاف ما يسبق اليه الذهن من الاكتفاء في العموم بكونه اسم جنس ، ويعود المعنى الى أن دلالة اللفظ على العموم في العم والعمة المضافين سواء . وأن في خصوص آية النور قصد التعميم فيها وفي آية الاحزاب قصد التعميم في العمات دون الاعمام ، فيعود الى ما نقوله ان شاء الله . ولا شك أن مقتضى كلام جمهور الاصوليين التسوية بين العم والعمة في اقتضاء العموم عند الاضافة أو عدم اقتضائه . وفي كلام بعضهم ما يقتضي الفرق المشار اليه فيما تقدم ، وأنه حيث كان فيه تاء الوحدة لا يقتضي العموم وحيث لم تكن فيه يقتضي العموم وربما يقال فيه إن كان صادقا على القليل والكثير اقتضى العموم والا فلا وهو اختيار العالم أبي العباس القرطبي من شيوخ شيوخنا

ولم يفرق بين ما فيه تاء التأنيث وما هو مجرد عنها . هذا مايتعلق بالوجه الذى سمعته . وأما الذى خطر لى فانى تأملت الآية الكريمة فوجدتها مخاطبة للنبي ﷺ وحده ليست كآية النور التى خوطب بها المؤمنون كلهم بل هذه الآية أعنى آية الاحزاب لم يخاطب فيها الا النبي صلى الله عليه وسلم بقوله (انا أحللنا لك) وفى آخرها (خالصة لك من دون المؤمنين) واختلف المفسرون هل قوله (خالصة لك من دون المؤمنين) خاص بقوله (وامرأة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي ان أراد النبي أن يستنكحها) أو هو راجع الى قوله (انا احللنا لك) ؟ وعلى هذا يتأكد به ماقلناه من اختصاص جميع مافى الآية بالنبي صلى الله عليه وسلم وعلى كل تقدير وجدنا الاحكام التى فيها كذلك فانه اشترط فى الزوجات ايتاءهن أجورهن وفيما ملكت يمينه صلى الله عليه وسلم أن يكون مما أفاء الله عليه وفى بنات عمه وعماته وبنات خاله وخالاته أن يكن هاجرن معه . وفى غيره لايشترط ذلك . وانما اشترط فى حقه صلى الله عليه وسلم ذلك لأن قدره صلى الله عليه وسلم أعلى من كل قدر ومحله أشرف من كل محل . فاختار له من كل نوع أشرفه وأحبه واحله وأطيبه فاطيب الزوجات من أوتيت أجرها . واطيب المملوكات من كانت من الفيء . وأطيب حرائر المؤمنات المهاجرات ، وأعلاهن قدراً بنات أعمامه وعماته وبنات أخواله وخالاته . ونظرت فى أعمامه صلى الله عليه وسلم فلم يكن منهم حين نزول هذه الآية الا العباس رضى الله عنه . وكان النبي صلى الله عليه وسلم يجله ويعظمه وكان له ثلاث بنات واحدة منهن تسمى أم حبيبة ويقال أم حبيب قال ابن عبد البر فى الاستذكار فى حديث ام الفضل ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « لو بلغت ام حبيبة بنت العباس وأنا حي لتزوجتها » [1] وانه تزوجها الاسود بن سفيان بن عبد الاسد ابن هلال بن عبد الله بن عمر بن مخزوم . وأم أم حبيبة هذه أم الفضل لبابة الكبرى بنت الحرث بن حرب الهلالية ، يقال انها أول امرأة أسلمت.

(١) ورواه ابن الاثير فى اسد الغابة وسماها « ام حبيب » او « ام حبيبة » والاول اشهر وكذلك ذكرها الحافظ ابن حجر فى الاصابة . وذكر ابن الاثير عن ابن اسحاق من رواية يونس بن بكير عن ابن عباس قال نظر رسول الله ﷺ الى أم حبيب بنت العباس تدب بين يديه فقال لئن بلغت هذه وانا حى لاتزوجنها . فقبض قبل انه تبلغ فتزوجها الاسود فولدت له لبابة ورزق بن الاسود وذكرها ابن سعد فى الصحابيات وذكر انها ولدت للاسود ابنة اخرى سماها رزقاء

بعد خديجة وهى أم الفضل وعبد الله وعبيد الله ومعبد وقثم وعبد الرحمن فلها من العباس سبعة أولاد ، ستة ذكور وبنت . وأنشدنى شيخنا الحافظ أبو محمد عبد المؤمن بن خلف الدمياطى فى أم الفضل هذه أبياتاً قالها فيها عبد الله بن يزيد الهلالى

ما أنجبت نجيبة من فحل بجبل نعلمه أو سهل
كستة من بطن أم الفضل عم النبي المصطفى ذى الفضل

وفى الابيات مما لم أسمعه من شيخنا :

وخاتم الرسل وخير الرسل أكرم بها من كهلة وكهل

وللعباس بنتان أخريان : صفية وأميمة شقيقتا كثير وتمام أمهم أم ولد فذهب إلى وهمى انه انما يكون قصد بأفراد العم الأدب مع العباس ، حتى لا يذكر معه غيره والقرآن بحر لا ساحل له ، مع ما فيه من مراعاة النظم فى اللفظ والمعنى فيه من الآداب ما تعجز العقول عنه . فظننت انه سلك فى هذه الآية الأدب معه ، ونظرت فى بقية أعمام النبي ﷺ من أسلم منهم غير العباس ، وهو حمزة قتل قبل نزول الآية ، وكان أخاه من الرضاع فلم تكن بناته تحل له ، ولم يكن له من البنات الا ابنة صغيرة واسمها أمامة ، وهى التى تنازع فيها على وجعفر وزيد فى سنة سبع عقيب الجعرانة [1] وقضى بها النبي صلى الله عليه وسلم لخالتها اسماء بنت عميس زوجة جعفر . ونظرت فى بقية أعمامه وبناتهم فوجدت أم هانىء بنت أبى طالب وقد روى عنها أن النبي صلى الله عليه وسلم أراد أن يتزوجها فنزلت الآية . قالت : ولم أكن من المهاجرات ، فلم أحل له ، ومن أعمامه صلى الله عليه وسلم الزبير بن عبد المطلب له بنات لهن صحبة . منهن ضباعة التى تروى الاشتراط فى الحج [2] ، وكانت متزوجة بالمقداد بن الاسود ، ودرة بنت أبى لهب كانت

(١) هذا خطأ واضح فان الذى رواه البخارى وغيره أن ابنة حمزة انما تبعت النبي صلى الله عليه وسلم حين خروجه من مكة بعد عمرة القضية التى كانت فى سنة سبع . أما عمرة الجعرانة . فكانت سنة ثمان بعد فتح مكة . هذا وقد اختلف فى اسم ابنة حمزة فقيل امامة ، وقيل عمارة . وقيل فاطمة وأمها سلمى بنت عميس وقد زوج النبي صلى الله عليه وسلم ابنة حمزة هذه سلمة بن أم سلمة .

(٢) روى مسلم وأبو داود والترمذى والامام احمد عن ابن عباس « أن ضباعة بنت الزبير قالت يارسول الله : إنى امرأة ثقيلة وانى أريد الحج . فكيف تأمرنى أهل ؟ فقال أهلى واشترطى أن محلى حيث حبستنى قال فأدركت » وروى البخارى ومسلم وغيرهما من حديث عائشة نحوه .

متزوجة بالحرث بن نوفل بن الحرث بن عبد المطلب ، ولا يليق ادخال من هي متزوجة لاسيما في خطاب الله تعالى لأعظم الخلق قدراً ، فلعل المقصود من بنات العم أم حبيبة بنت العباس خاصة التي قال النبي صلى الله عليه وسلم « لو بلغت وأناحي لتزوجتها » فانظر ماأعظم هذه الاشارات التي في القرآن ، والأدب مع شيخ قريش العباس بن عبد المطلب فأفرد اسم العم تنويهاً به . وأما عماته صلى الله عليه وسلم وهن ست ، واحدة منهم تسمى برة ، لاأعرف لها بنتاً ، وخمس لهن بنات ، منهن بنات جحش الثلاث زينب زوج النبي صلى الله عليه وسلم وأختاها حمنة وحبيبة ، وبنات أميمة بنت عبد المطلب ، ومنهن بنات عمته أم حكيم [1] بنات كريز بن ربيعة ، وهن أم عثمان . وخالاته ومنهن قريبة ابنة عاتكة أبوها أبو أمية بن المغيرة ، ومنهن فاطمة بنت أروى أبوها كلدة بن عبد مناف ابن عبد الدار ، وقال ابن سعد فاطمة بنت ارطاة بن شرحبيل بن هاشم بن عبد مناف بن عبد الدار وأروى أسلمت على الصحيح . وأما عمته صفية رضي الله عنها فبنتها أم حبيبة كانت متزوجة بخالد بن حرام . فقد تبين أن لعماته بنات يمكن توجه الاحلال اليهن ، ولم يوجد فيهن المعنى المقتضي للافراد ، فلذلك جمعهن بخلاف الاعمام وربما لو أفردت العمة ــ وعنده صلى الله عليه وسلم زينب بنت جحش وهي بنت عمته أميمة ــ لذهب الوهم إلى أن المراد عمته أميمة وبناتها . وأميمة لم تكن أسلمت ، وانما أسلم من عماته صفية وأروى وعاتكة . وكان يكون ذلك غضاضة على صفية رضي الله عنها وبناتها . فكان في جمعهن أدب مع صفية كما كان في إفراد العم أدب مع العباس فانظر عجائب القرآن وآدابه ودقائق لطائفه التي لا تتناهى . وهذه العمات الثلاث عاتكة وأروى وصفية مسلمات مهاجرات.

وهنا بحث وهو أن قوله (اللاتي هاجرن معك) يحتمل أن يكون صفة للبنات من الطرفين ، ويحتمل أن يكون صفة لبنات العم ، والبنات أمهات البنات من الطرف الآخر ، وليس فيه مانع من جهة العربية الا اختلاف العامل ، وذلك لايضر أو يجعل محله رفعاً على القطع ، وفيه من جهة المعنى الاكتفاء بهجرة أمهاتهن عن هجرتهن ، ولاتظن بنا أن نقصر الآية على العباس ، بل حكمها شامل له ولغيره من الاعمام ، ولذلك خرجت أم هانىء منها بالتقييد بالهجرة ، وليست من بنات العباس . وانما الكلام تارة ينظر الى معناه وتارة ينظر الى لفظه وافراده فمن هذه الجهة قلنا انه روعي فيه الأدب مع العباس رضي الله عنه ، وتارة ينظر

---

(١) واسمها البيضاء . ومن بناتها أروى بنت كريز أم عثمان بن عفان .

الى معناه وما اقتضاه العموم فيدخل فيه جميع بنات الاعمام ولك فيه طريقان أحدهما أن تجعل المراد به المعنى العمومى والاشارة اللفظية التى لحناها . والثانى أن تجعل لفظه ومعناه للعباس . ويكون غيره مرادا بطريق التبع له . فالزبير وابو طالب وابو لهب تبع للعباس فى هذا الحكم وكلا الطريقين لها مساغ فى اللغة والعربية والاصول . ولا ينكر إفراد الخال وجمع الخالات لمشاكلة العم والعمات فان النبي صلى الله عليه وسلم يقول لسعد بن ابى وقاص « خالى » لأنه ابن عم امه . وليس له خال قريب ولا خالات قريبات . وفى سعد بن أبى وقاص من التعظيم ـ لأنه أحد العشرة ـ معنى من المشاكلة ايضاً . وهذا الوجه شىء خطر لى . فان كان مقصودا فذلك فضل من الله فتح به على من الفهم الذى يؤتيه الله فى كتابه لمن يشاء من عباده، وان لم يكن فأنا أسأل الله عفوه ومغفرته عنى من الكلام فى كتابه بغير علم . وان يصفح عنا بكرمه ويتغمدنا بمغفرته ورحمته . ويفتح لنا الى كل فهم سبيلا انتهى .

﴿ آية أخرى ﴾

قال رحمه الله قوله تعالى (إن المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات والقانتين والقانتات والصادقين والصادقات والصابرين والصابرات والخاشعين والخاشعات والمتصدقين والمتصدقات والصائمين والصائمات والحافظين فروجهم والحافظات والذاكرين الله كثيرا والذاكرات أعد الله لهم مغفرة وأجرا عظيما) الآية قال الزمخشرى العطف الاول نحو قوله (ثيبات وأبكارا) فى أنهما جنسان مختلفان اذا اشتركا فى حكم لم يكن بد من توسط العاطف بينهما . واما العطف الثانى فمن عطف الصفة على الصفة بحرف الجمع فكأن معناه إن الجامعين والجامعات لهذه الطاعات اعد الله لهم وهذا الذى قاله لامزيد على حسنه . والذى دعاه الى ماقاله فى العطف الثانى خصوص المادة لا موضوع اللفظ حتى يأتى فى كل موضع . فان الصفات المتعاطفة إن علم ان موصوفها واحد اما بالشخص كقوله (غافر الذنب وقابل التوب) فان الموصوف الله تعالى . واما بالنوع كقوله (ثيبات وأبكارا) فان الموصوف الازواج كقوله (الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر) فان الموصوف النوع الجامع للصفات المتقدمة وان لم يعلم ان موصوفها واحد من جهة وضع اللفظ فان دل دليل آخر على انه من عطف الصفات اتبع لهذه الآية ؛ فان هذه الاعداد لمن جمع الطاعات العشر لا لمن انفرد بواحدة منها ، لأن الاسلام والايمان كل منهما شرط فى الآجر ؛ وكلاهما شرط فى

الأجر على البواقى ، ومن كان مسلماً مؤمناً غير متصف بالبواقى له أجر لكنه ليس هذا الأجر العظيم الذى أعده الله فى هذه الآية وقرن معه اعداد المغفرة معه . واعداد المغفرة زائد على الأجر . فلخصوص هذه المادة جعل الزمخشرى ذلك من عطف الصفات ، يعنى والموصوف واحد ، فلو لم يكن كذلك واحتمل تقدير موصوف مع كل صفة وعدمه حمل على التقدير ، لأن ظاهر العطف التغاير ولا يقال : إن الاصل عدم التقدير فان هذا الظاهر مقدم على ذلك الأصل . ومثال هذا قوله تعالى (انما الصدقات) ولو كان من عطف الصفات لم يستحق الصدقة إلا من جمع الصفات الثمانية وكذلك اذا قلت : وقفت على الفقهاء والنحاة استحقه الفقيه الذى ليس بنحوى ، والنحوى الذى ليس بفقيه ولا يقال انما يستحقه الجامع بين النحو والفقه والله أعلم انتهى .

﴿ آية أخرى ﴾

قوله تعالى (ولو أعجبك حسنهن) معطوف على حال مقدرة، أى ولو فى هذه الحال التى تقتضى التبدل وهى حالة الاعجاب. قوله ماملكت موصولة بدل من النساء . قوله (أن يؤذن لكم) قال الزمخشرى وقت أن يؤذن . ورد بأن « ان » المصدرية لاتكون فى معنى الظرف ، وانما ذلك فى المصدر المصرح به . قوله (غير ناظرين إناه) قال الزمخشرى حال من (لاتدخلوا) فاعترض عليه بأن هذا لايجوز على مذهب الجمهور ، فانه لايقع عندهم بعد « الا » فى الاستثناء الا المستثنى أو المستثنى منه أو صفة مستثنى منها ، وأجاز الأخفش والكسائى ذلك فى الحال ، وعلى ذلك يكون بمعنى ماقاله الزمخشرى . قلت هذا الاعتراض بحسب ماصدر الزمخشرى كلامه ، ولم يرد الزمخشرى ذلك ، فان ذلك فى الحال الصريح مثل قوله : ماأنت إلا ماجداً صغير السن . أى ماأنت صغير السن الا ماجداً . هذا محل الخلاف بين الكسائى وغيره ، والزمخشرى قال عقب كلامه : وقع الاستثناء على الوقت والحال معاً فعلم مراده انه داخل فى حيز الاستثناء ، وانما سماه حالا لأن « تدخلوا » مفرغ كما تسمى ماقام إلا زيد فاعلا وما ضربت الا زيداً مفعولا كذلك ماقمت الا راكباً حال ، وليس فى ذلك خلاف نعم هنا نظر آخر . وهو استثناء شيئين من شيئين ، لأن التقدير : لاتدخلوا بيوت النبى فى وقت من الاوقات وحال غير الناظرين من الاحوال ، والذى يظهر جواز ذلك ، لكن ظاهر منقول النحاة يأباه ، فيكون التقدير هنا : الا ان يؤذن لكم حال كونكم غير ناظرين ، أو فادخلوا غير ناظرين . فهذا إعراب الآية . ولو جرينا على مافهم المعترض عن

الزمخشري لكان المعنى لاتدخلوا غير ناظرين الا أن يؤذن لكم ، وفيه فساد من وجهين أحدهما افهامه جواز الدخول ناظرين ، والثانى افهامه اذا أذن لهم جاز الدخول مطلقاً ناظرين وغير ناظرين . قوله (فيستحي منكم والله لايستحيي من الحق) تقول استحييت من فلان من كذا فى الآية حذف من الأول دل عليه الثانى ومن الثانى دل عليه الاول ، فلم يذكر فى الاول الحق صيانة للنبي صلى الله عليه وسلم عن استحيائه من الحق ، ولم يذكروا فى الثانى أدباً فى الخطاب . قوله (وما كان لكم أن تؤذوا رسول الله) وقوله (ان تبدوا شيئاً أو تخفوه) يدخل فيه ماحصل فى نفوس بعضهم من تزوج عائشة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وايذاؤه كفر والكفر إسراره وإعلانه سواء فى الوعيد والعقوبة ؛ فكذلك تكون الآية محكمة فى ذلك وليست مثل قوله (وإن تبدوا مافى انفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله) فانها منسوخة ، ولامثل قوله (ان تخفوا مافى صدوركم أو تبدوه يعلمه الله) فان المقصود هناك العلم وهو شامل وليس فيها وعيد . وآية الأحزاب وان ذكر فيها العلم ففيها وعيد والله اعلم. قوله تعالى (ان الله وملائكته يصلون على النبي ياأيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليماً) هى تحية من الله والملائكة والمؤمنين تحية لآدم عليه السلام ، فانه سبحانه لم يدخل معهم فيها ولايصح دخوله ، وهى مرة واحدة . قوله تعالى (ذلك ادنى ان يعرفن فلايؤذين) الظاهر ان تقديره الى أن يعرفن ، لان أدنى بمعنى أقرب ، وأقرب تتعدى بالى وباللام ، وأدنى التى من الدنو تستعمل تارة فى الكثرة وهو حقيقتها ، وتارة فى القلة كناية ، لان القليل أقرب واما ادنى التى فى قول المتنبي * لولا العقول لكان أدنى ضيغم * فينبغى ان تكون من هذا المعنى اى اقل ضيغم . واما أدنا من الدناءة إن كان يقال ، فانما يكون بابدال همزته الفا واما الدون بمعنى الحقير فانما يقال فيه دون ، ودون الظرف معروفة وقوله تعالى (ذلكم أطهر لقلوبكم وقلوبهن) معناه أن سؤالهن من وراء الحجاب اطهر من سؤالهن بغير حجاب مع الاشتراك فى الطهارة اللائقة بالصحابة ، ثم قال (وماكان لكم أن تؤذوا رسول الله) فان جعل الكلام فى القسم المفصول وهو بغير حجاب من الايذاء كان فيه بعض متمسك للمالكية فى قتل الساب وإن لم يحصل الأذى. قوله (ثم لايجاورونك فيها الاقليلا) قال الزمخشري حقه أن يكون بالفاء ، وانما جاء « بثم » لتراخي الرتبة وانا أقول لوجاء بالفاء لكان مسبباً عن اغرائه بهم ، ورسول الله صلى الله عليه وسلم حليم عظيم الشفقة عليهم ، فلم

بجعل اجلاءهم مسببا عنه وربما سأل لهم ، فجعل عدم انتهائهم سببا فى إغرائه بهم وفى اجلائهم عنه بعد قليل ، حتى لايكون لهم عليه حق الجوار ويستمر أثر الاغراءبهم فى قتالهم حيث كانوا . قوله (ملعونين) جعله الزمخشرى حالا فى جوازالاستثناء ، كما تقدم فى « غير ناظرين اناه » وهو صحيح . وقد تقدم قول الاصوليين وغيرهم فى الفرار من استعمال اللفظ فى معنييه أنه يقدر (ان الله يصلى وملائكته يصلون) يرد عليه أن التقدير ينبغى أن يكون من جنس المنطوق لفظا ومعنى ولا تكفى المساواة لأنه يصير كشبه المشترك وجمعه والصحيح أنه لايجوز فلينظر هذا فانى لم أره منقولا . والذى يظهر هذا والذى يدل عليه المحذوف يدل عليه الملفوظ بلفظه ومعناه . فان المعنى هو المقصود ، واذا كان تعين أن تكون الصلاة من الله بمعنى الصلاة من الملائكة وهى التعظيم اذا أريد الفرار من استعمال اللفظ فى معنييه ، وأن يقال أنه استعمل فى معنييه والاول احسن ، لانها تحية واحدة للنبى صلى الله عليه وسلم من الله والملائكة والمؤمنين . قوله (بغير ما اكتسبوا فقد احتملوا بهتاناً واثما مبينا) موافق لقوله صلى الله عليه وسلم « وان لم يكن فيه فقد بهته [١] » والتطبيق بين الآية والحديث يقتضى تفسير الاذى بما يكره ، فذكرك اخاك بمايكره ان كان فيه فهو غيبة سواء أكان اكتسبه كالمعاصى والافعال الرذيلة ونحوها أم كان لم يكتسبه من صفات بدنه ونحوها مما يكره ؟ وكله حرام ، الا أن ذكره بما فيه مما يكره وليس بمكتسب له مقتضى الحديث أنه غيبة ، وعموم الآية مقتض انه بهت ولا يبعد تخصيص الآية بالحديث ، لأنه الأقرب الى الفهم من الجريان على مقتضى العموم فى هذا المكان ، وان لم يكن فيه فهو بهت ، سواء أكان مما يكتسب من المعاصى والرذائل أم لا من الخلق والصفات لأنها غير مكتسبة ، لأن غير المكتسب يشمل مايصح اكتسابه ومالا يصح اكتسابه ، وقوة الآية يقتضى البهت كبيرة ويوافقه الحديث « إن الله وضع الحرج الامن اقترض من عرض أخيه شيئاً فذلك الذى حرج واثم [٢] » لكن الحديث خاص بالقرض ، وظاهره

(١) روى مسلم وابو داود والنسائى والترمذى عن أبى هريرة رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « أتدرون ما الغيبة ؟ قالوا الله ورسوله أعلم . قال ذكرك اخاك بما يكره . قيل افرأيت ان كان فى اخى ما أقول ؟ قال ان كان فيه ما تقول فقد اغتبته وان لم يكن فيه ما تقول فقد بهته » .

(٢) الحرج الضيق والاثم والحرام . واقترض افتعل من القرض بمعنى القطع .

الأفعال . والآية شاملة لذلك والخلق والألوان ونحوها وانما أخذنا الكبيرة من قوله تعالى (بهتاناً وإثماً مبيناً) وقوله (احتملوا) وذكره بعد أذى الله ورسوله ولعنة فاعله وان لم يصل الى درجته . ويؤخذ من مجموع الآية مع الحديث أن كل ما يكرهه النبي صلى الله عليه وسلم في حقه فذكره إيذاء له . فمن فعله فهو ملعون كافر . وقد نبه الزمخشري على أن أذى الرسول صلى الله عليه وسلم لايكون الا بغير ما اكتسب ، فلذلك أطلق وقيد في المؤمنين خاصة والله أعلم . قال الزمخشري لايجوز أن يكون « أخذوا » عاملا في « ملعونين » لان مابعد الشرط لايعمل فيما قبله وهذا الذي قاله هو مذهب الجمهور ومذهب الكسائي أنه يعمل والله أعلم انتهى .

﴿ الحال والأناه في اعراب قوله تعالى غير ناظرين اناه ﴾

﴿ آية أخرى ﴾

قوله تعالى (لاتدخلوا بيوت النبي الا أن يؤذن لكم الى طعام غير ناظرين اناه) الذي نختار في اعرابها : أن قوله تعالى (أن يؤذن لكم الى طعام) حال ، ويكون معناه مصحوبين . والباء مقدرة مع أن تقديره بأن بأي مصاحباً . وقوله (غير ناظرين اناه) حال بعد حال ، والعامل فيهما الفعل المفرغ في «لاتدخلوا» ويجوز تعدد الحال ، وجوز الشيخ أبو حيان أن تكون الباء للسببية ، ولم يقدر الزمخشري حرفاً أصلا ، بل قال : إن « أن يؤذن » في معنى الظرف ؛ أي وقت أن يؤذن . وأورد عليه أبو حيان بأن « أن » المصدرية لاتكون في معنى الظرف وانما ذلك في المصدر الصريح . نحو أجيئك صياح الديك ؛ أي وقت صياح الديك . ولا تقول : أن يصيح . فحصل خلاف في أن «أن يؤذن» ظرف أو حال . فان جعلناها ظرفاً كما قال الزمخشري فقد قال : إن « غير ناظرين » حال من لا تدخلوا وهو صحيح ؛ لأنه استثناء مفرغ من الأحوال ، كأنه قال : لاتدخلوا في حال من الأحوال الا مصحوبين غير ناظرين . على قولنا ، أو وقت ان يؤذن لكم غير ناظرين على قول الزمخشري . وانما لم نجعل (غير ناظرين) حالا من «يؤذن» وان كان جائزاً من جهة الصناعة لأنه يصير حالا مقدرة ، ولأنهم لايصيرون منهيين عن الانتظار ، بل يكون ذلك قيداً في الاذن ، وليس المعنى على ذلك ، بل على انهم نهوا أن يدخلوا الا بالاذن ، ونهوا اذا دخلوا أن يكونوا ناظرين اناه . فلذلك امتنع من جهة المعنى أن يكون العامل فيه « يؤذن» وأن يكون حالا من مفعوله ، فلو سكت الزمخشري على هذا لم يرد عليه شيء ، لكنه زاد

وقال وقع الاستثناء على الوقت والحال معاً كأنه قيل : لاتدخلوا بيوت النبي الا وقت الاذن ولاتدخلوها الا غير ناظرين . فورد عليه أن يكون استثناء شيئين : وهما الظرف والحال بأداة واحدة وقد منعه النحاة أو جمهورهم . والظاهر أن الزمخشري ما قال ذلك الا تفسير معنى ، وقد قدر أداتين ؛ وهو من جهة بيان المعنى ، وقوله وقع الاستثناء على الوقت والحال معا من جهة الصناعة لأن الاستثناء المفرغ يعمل ماقبله فيما بعده والمستثنى في الحقيقة هو المصدر المتعلق بالظرف والحال ، فكأنه قال لا تدخلوا الا دخولا موصوفا بكذا . ولست أقول بتقدير مصدر هو عامل فيهما . فان العمل للفعل المفرغ ؛ وانما اردت شرح المعنى . ومثل هذا الاعراب هو الذي سنختاره في مثل قوله (وما اختلف الذين اوتوا الكتاب الا من بعد ماجاءهم العلم بغياً بينهم) فالجار والمجرور والحال ليستا مستثنيين بل يقع عليهما المستثنى ؛ وهو الاختلاف ، كما تقول ماقمت الا يوم الجمعة ضاحكا أمام الامير في داره . فكلها يعمل فيها الفعل المفرغ من جهة الصناعة وهي من جهة المعنى كالشيء الواحد لانها بمجموعها بعض من المصدر الذي تضمنه الفعل المنفي وهذا أحسن من أن يقدر اختلفوا بغيا بينهم لأنه حينئذ لا يفيد الحصر وعلى ماقلناه يفيد الحصر فيه كما أفاده فيه قوله (من بعد ماجاءهم العلم) فهو حصر في شيئين ولكن بالطريق الذي قلناه لأنه استثناء شيئين بل شيء واحد صادق على شيئين ويمكن حمل كلام الزمخشري على ذلك فقوله وقع الاستثناء على الوقت والحال معا صحيح وان كان المستثنى أعم لان الاعم يقع على الأخص والواقع على الواقع واقع فيخلص عما ورد عليه من قول النحاة لايستثنى بأداة واحدة دون عطف شيئان ، وقد أورد عليه ابو حيان في قوله انها حال من « لاتدخلوا » ان هذا لايجوز على مذهب الجمهور ؛ اذ لا يقع عندهم المستثنى بعد « إلا » في الاستثناء الا المستثنى او المستثنى منه أوصفة المستثنى منه . وأجاز الأخفش والكسائي ذلك في الحال ؛ وعلى هذا يجيء ماقاله الزمخشري وهذا الايراد عجيب لانه ليس مراد الزمخشري «لا تدخلوا غير ناظرين» حتى يكون الحال قد تأخر بعد أداة الاستثناء على مذهب الأخفش والكسائي . وانما مراده أنه حال من «لاتدخلوا» لانه مفرغ فيعمل فيما بعد الاستثناء ، كما في قولك مادخلت الا غير ناظر . فلايرد على الزمخشري الا استثناء شيئين . وجوابه ما قلناه . وحاصله تقييد إطلاقهم لا يستثنى بأداة واحدة دون عطف شيئان بما اذا كان الشيئان لا يعمل الفعل فيهما الا بعطف ، أما اذا كان عاملا فيهما بغير عطف فيتوجه الاستثناء

اليهما . لان حرف الاستثناء كالفعل ؛ ولان الفعل عامل فيهما قبل الاستثناء فكذا بعده . واختار أبو حيان في اعراب الآية أن يكون التقدير : فادخلوا غير ناظرين، كما في قوله (بالبينات والزبر) أي أرسلناهم . والتقدير في تلك الآية قوي ، لاجل البعد والفصل . وأما هنا فيحتمل هو وما قلناه فان قلت : قولهم لا يستثنى بأداة واحدة ــ دون عطف ــ شيئان . هل هو متفق عليه أو مختلف فيه ؛ وما المختار فيه ؟ . قلت : قال ابن مالك رحمه الله في التسهيل لا يستثنى بأداة واحدة ــ دون عطف ــ شيئان . ويوهم ذلك بدل ومعمول فعل مضمر لا بدلان، خلافاً لقوم . قال أبو حيان إن من النحويين من اجاز ذلك، ذهبوا الى اجازة « ما أخذ أحد الا زيد درهما . وماضرب القوم الا بعضهم بعضاً » قال ومنع الاخفش والفارسي ، واختلفا في اصلاحها ؛ فتصحيحها عند الاخفش بأن يقدم على « الا » المرفوع الذي بعدها ؛ فتقول « ما أخذ أحد زيد الا درهما ، وما ضرب القوم بعضهم الا بعضاً » قال وهذا موافق لما ذهب اليه ابن السراج وابن مالك من أن حرف الاستثناء انما يستثنى به واحد ، وتصحيحها عند الفارسي بأن يزيد فيها منصوباً قبل « الا » فتقول « ماأخذ أحد شيئاً الا زيد درهما ؛ وما ضرب القوم أحداً الا بعضهم بعضاً » قال أبو حيان ولم ندر تخريجه لهذا التركيب ، هل هو على أن يكون ذلك على البدل فيهما ، كما ذهب اليه ابن السراج في « ماأعطيت أحدا درهماً الا عمراً دانقا » أيبدل المرفوع من المرفوع والمنصوب من المنصوب أو هو على أن يجعل أحدهما بدلا والثاني معمول عامل مضمر ، فيكون « الا زيد » بدلا من « احد » و « الا » بعضا » بدلا من « القوم » و « درهما » منصوب بضرب مضمرة كما اختاره ابن مالك . والظاهر من قول المصنف يعني ابن مالك خلافاً لقوم أن يعود لقوله « لا بدلان » فيكون ذلك خلافا في التخريج لا خلافا في صحة التركيب ، والخلاف كما ذكرته موجود في صحة التركيب فمنهم من قال هذا التركيب صحيح لا يحتاج الى تخريج لا بتصحيح الاخفش ولا بتصحيح الفارسي . هذا كلام أبي حيان رحمه الله وحاصله أن في صحة هذا التركيب خلافا الأخفش والفارسي يمنعانه وغيرهما يجوزه والمجوزون له ابن السراج . يقول هما بدلان ؛ وابن مالك يقول أحدهما بدل والآخر معمول عامل مضمر . وليس في هؤلاء من يقول انهما مستثنيان بأداة واحدة . ولا نقل أبو حيان ذلك عن أحد . وقوله في صدر كلامه « إن من النحويين من أجازه » محمول على التركيب لا على معنى الاستثناء ؛ فليس في كلام أبي حيان

مايقتضي الخلاف في المعنى بالنسبة الى جواز استثناء شيئين بأداة واحدة من غير عطف
واحتج ابن مالك بأنه كما لا يقع بعد حرف العطف معطوفان كذلك لا يقع بعد
حرف الاستثناء مستثنيان ، وتعجب الشيخ أبو حيان منه . وذلك لجواز قولنا:
ضرب زيد عمراً ، وبشر خالداً ، وضرب زيد عمراً بسوط ، وبشر عمراً بجريدة
وقال : إن المجوزين لذلك عللوا الجواز بشبه « الا » بحرف العطف ، وابن
مالك جعل ذلك علة للمنع . وفي هذا التعجب نظر . لأن ابن مالك أخذ المسئلة
مطلقة في هذا المثال وفي غيره . وقال لا يستثنى بأداة واحدة دون عطف شيئان
ولا شك أن ذلك صحيح في قولنا : قام القوم الا زيداً ، وما قام القوم إلا
زيداً . وما قام الا خالد ، وما أشبه ذلك مما يكون العامل فيه واحداً والعمل
واحداً . ففي مثل هذا يمتنع التعدد ولا يكون مستثنيان بأداة واحدة ، ولا
معطوفان بحرف واحد . والشيخ في شرح التسهيل مثل قول المصنف « بحرف
عطف » بقام القوم إلا زيداً وعمراً . وهو صحيح ومثله دون عطف بأعطيت
الناس الا عمرا الدنانير . وكأنه أراد التمثيل بما هو محل نظر ، وإلا فالمثال الذي
قدمناه هو من جهة الأمثلة . ولا ريبة في امتناع قولك قام القوم الا زيداً
عمراً ، ثم قال الشيخ قال ابن السراج هذا لا يجوز ، بل تقول أعطيت الناس
الدنانير الا عمراً قال فان قلت ما أعطيت أحداً درهماً إلا عمرا دانقاً ، وأردت
الاستثناء لم يجز وان أردت البدل جاز فأبدلت عمرا من أحد ودانقاً من درهم
كانك قلت ما أعطيت الا عمراً دانقاً . قلت وقد رأيت كلام ابن السراج في الأصول
كذلك قال الشيخ أبو حيان وهذا التقرير الذي قرره في البدل ، وهو « ما أعطيت
الا عمرا دانقاً » لا يؤدي الى أن حرف الاستثناء يستثنى به واحد ، بل هو
في هذه الحالة التقديرية ليس ببدل انما نصبهما على أنهما مفعولا « أعطيت »
المقدرة ، لا يتوقف على وساطة « الا » لأنه استثناء مفرغ ، فلو أسقطت « إلا »
فقلت ما أعطيت عمرا درهما جاز عملها في الاسمين ، بخلاف عمل العامل المستثنى
الواقع بعد « الا » فهو متوقف على وساطتها . قلت الحالة التقديرية انما ذكرها
ابن السراج لما أعربهما بدلين ، فأسقط المبدلين ، وصار كأن التقدير ما ذكره
وابن السراج قائل بأن حرف الاستثناء لا يستثنى به واحد ، حتى انه قال قبل
ذلك في « ماقام أحد الا زيدا الا عمرا » انه لا يجوز رفعهما لأنه لا يجوز أن
يكون لفعل واحد فاعلان مختلفان يرتفعان به بغير حرف عطف ، فلا بد أن
ينتصب أحدهما . والظاهر أن الشيخ أراد أن يشرح كلام ابن السراج لا أن يرد

عليه . ثم قال الشيخ ذهب الزجاج الى أن البدل ضعيف لأنه لايجوز بدل اسمين من اسمين .لو قلت « ضرب زيد المرأة أخوك هندا » لم يجز قال والسماع على خلاف مذهب الزجاج وهو أنه يجوز بدل اسمين من اسمين . قال الشاعر

فلما قرعنا النبع بالنبع بعضه ببعض أبت عيدانه أن تكسرا

ورد ابن مالك على ابن السراج بأن البدل فى الاستثناء لابد من اقترانه بالا يعنى وهو قدر « ماأخذ أحد زيد » بغير « الا » وقد يجاب عن ابن السراج بأن الذى لابد من اقترانه بالا هو البدل الذى يراد به الاستثناء أما هذا فلم يرد به معنى الاستثناء بل هو بدل منفى قدمت (الا) عليه لفظاً وهى فى الحكم متأخرة ؛ وحاصله أنه يلزم الفصل بين البدل والمبدل بالا ويلزمه الفصل بين « الا » وما دخلت عليه بالبدل مما قبلها ؛ والشيخ تعقب ابن مالك بكلام طويل لم يرده ولم يتلخص لنا من كلام أحد من النحاة مايقتضى حصرين . وقد قال ابن الحاجب فى شرح المنظومة فى المواضع التى يجب فيها تقديم الفاعل فى قوله

اذا نبت المفعول بعد نفى فلازم تقديمه بوعى

قال كقولك « ماضرب زيد الاعمرا » فهذا مما يجب فيه تقديم الفاعل ، لأن الغرض حصر مضروبية زيد فى عمرو خاصة ؛ أى لامضروب لزيد سوى عمرو فلو قدر له مضروب آخر لم يستقم بخلاف العكس فلو قدم المفعول على الفاعل انعكس المعنى ؛ قال فان قيل ما المانع أن يقال فيه ماضرب الا عمرو زيدا ، ويكون فيه حينئذ تقدم المفعول على الفاعل قلت لا يستقيم لانه لو جوز تعدد المستثنى المفرغ بعد « الا » فى قبيلين ، كقولك ماضرب الا زيد عمرا أى ماضرب أحد أحداً الا زيد عمرا كان الحصر فيهما معاً والغرض الحصر فى أحدهما ؛ فيرجع الكلام بذلك الى معنى آخر غير مقصود وان لم نجوز كانت المسئلة الاولى ممتنعة لبقائها بلا فاعل ولا مايقوم مقام الفاعل ، لان التقدير حينئذ ضرب زيد فيبقى ضرب الاول بغير فاعل ؛ وفى الثانية يكون عمرو منصوباً بفعل مقدر غير « ضرب » الاول ؛ فتصير جملتين ؛ فلا يكون فيهما تقديم فاعل على مفعول . هذا كلام ابن الحاجب وليس فيه تصريح بنقل خلاف ورأيت كلام شخص من العجم يقال له الحديثى شرح كلامه ونقل كلامه هذا وقال لايخفى عليك أن هذا الجواب انما يتم ببيان أن « زيدا » فى قولنا ماضرب الا عمرا زيد ، و « عمرا » فى قولنا ماضرب الازيد عمرا يمتنع أن يكونا مفعولين لضرب الملفوظ ؛ ولم يتعرض المصنف فى هذا الجواب فيكون هذا الجواب غير تام . وقال المصنف فى أمالى الكافية لابد فى المستثنى المفرغ من تقدير عام ؛ فلو

استعملوا بعد «الا» شيئين لوجب أن يكون قبلهما عاملان فاذا قلت ما ضرب الا زيد عمرا فاما أن يقول لاعام لهما أو لهما عاملان أو لأحدهما دون الآخر . الأول يخالف الباب والثاني يؤدي الى امر خارج عن القياس من غير ثبت . ولو جاز ذلك في الاثنين جاز فيما فوقهما ، وذلك ظاهر البطلان والثالث يؤدي الى اللبس فيما قصد فلذلك حكموا بأن الاستثناء المفرغ انما يكون لواحد ويؤول ماجاء على مايوهم غير ذلك بأنه يتعلق بها دل عليه الأول فاذا قلت ما ضرب الازيد عمرا فيمن يجوز ذلك لاعلى أنه لضرب الأول ولكن لفعل محذوف دل عليه الاول كأن سائلا سأل عمن ضرب فقال «عمرا» أي ضرب عمرا قال الحديثي ولقائل أن يختار الثالث ويقول العام لايقدر الا للذي يلي «الا» منهما فان العام انما يقدر للمستثنى المفرغ لالغيره والمستثنى مفرغ هو الذي يلي «الا» فلايحصل اللبس أصلا فثبت ان جواب شرح المنظومة لايتم بها ذكره في الأمالي أيضا نعم بما ذكره ابن مالك وهو أن الاستثناء في حكم جملة مستأنفة لان معنى جاء القوم الا زيدا مامنهم زيد وهذا يقتضي أن لايعمل ما قبل «الا» فيما بعدها لما لاح أن «الا» بمثابة «ما والا» في صور لا مندوحة عنه . وهي اعمال ما قبل «الا» في المستثنى المنفي على أصله ، وفيما بعد «الا» المفرغة وهو المستثنى المفرغ تحقيقا أو تقديرا ، نحو : ما جاءني أحد الا زيد على البدل وفيما بعد «الا» المفرغة المستثنى المفرغ تحقيقا أو تقديرا نحو ما جاءني أحد الا زيد على البدل ، وفيما بعد المقدمة على المستثنى منه والمتوسطة بينه وبين صفته ، لأنه يكثر الاضمار ان قدر العامل بعد «الا» في الصورة لكثرة وقوعها نحو ما قاموا الا زيداً ، وما قام الا زيد ، وما جاء الا زيدا القوم ، ومامررت بأحد الازيدا خير من عمرو ، وأن لايجوز ماضربْ الازيد عمرا ، ولا الاعمرا زيد ، لأنه ان كانا شيئين فهو ممتنع ، وان كان المستثنى مايلي «الا» دون الأخير يكون ماقبله عاملا فيما بعده في غير الصور الأربع ، وهو ممتنع ، وماورد قدر عامل الثاني فتقدير : ماضرب الا عمراً زيد ضرب زيد . وذهب صاحب المفتاح الى جواز التقديم حيث قال في فصل القصر : ولك أن تقول في الأول : ماضرب الاعمرا زيد ، وفي الثاني ماضرب الا زيد عمرا ، فتقدم وتؤخر ، الا أن هذا التقديم والتأخير لما استلزم قصر الصفة قبل تمامها على الموصوف قل وروده في الاستعمال ؛ لأن الصفة المقصورة على عمرو في قولنا ماضرب زيد الا عمرا ؛ هي ضرب زيد ، لا الضرب مطلقاً ؛ والصفة المقصورة على زيد في قولنا ماضرب

عمرا الا زيد هي الضرب لعمرو . وقال الحديثي على صاحب المفتاح إن حكمه بجواز التقديم ان اثبت بوروده في الاستعمال فهو غير مستقيم بأن ماورد في الاستعمال يحتمل أن يكون الثاني فيه معمولا لعامل مقدر كما ذكره ابن الحاجب وابن مالك وأصول الأبواب لاتثبت بالمحتملات . وان أتيت بغيره فلا بد من بيانه لننظر فيه . قال فان قيل : فهل يجوز التقديم في « انما » قلت : لايجوز قطعاً في « انما » وان جوز في « ما والا » لأن « ماوالا » أصل في القصر ، ولأن التقديم في « ماوالا » غير ملتبس ، كذا قال صاحب المفتاح وقال الحديثي : امتناع التقديم في « إنما » يقتضي امتناعه في « ماوالا » ليجري باب الحصر على سنن واحد . قال الشيخ الامام : وقد تأملت ماوقع في كلام ابن الحاجب من قوله : ماضرب أحد أحداً إلا زيد عمراً . وقوله : إن الحصر فيهما معاً والسابق إلى الفهم منه أنه لاضارب إلا زيد ولا مضروب إلا عمرو فلم أجده كذلك وانما معناه لاضارب الا زيد لاحد إلا عمراً ، فانتفت ضاربية غير زيد لغير عمرو ، وانتفت مضروبية عمرو من غير زيد ، وقد يكون زيد ضرب عمراً وغيره ، وقد يكون عمرو ضربه زيد وغيره ، وانما يكون المعنى نفي الضاربية مطلقاً عن غير زيد ونفي المضروبية مطلقاً عن غير عمرو وإذا قلنا : ماوقع ضرب إلا من زيد على عمرو فهذان حصران مطلقاً بلا إشكال . وسببه أن النفي ورد على المصدر واستثنى منه شيء خاص ، وهو ضرب زيد لعمرو فيبقى ماعداه على النفي كما ذكرناه في الآية الكريمة وفي الآية الاخرى التي ينتفي فيها الاختلاف (إلا من بعد ماجاءهم العلم بغياً بينهم) والفرق بين نفي المصدر ونفي الفعل أن الفعل مسند الى فاعل فلا ينتفي عن المفعول إلا ذلك المقيد ، والمصدر ليس كذلك بل هو مطلق فينتفي مطلقاً الا الصورة المستثناة منه بقيودها . وقد جاءني كتابك أكرمك الله تذكر فيه انك وقفت على ماقررته في اعراب قوله تعالى (غير ناظرين اناه) وأن النحاة اختلفوا في أمرين أحدهما وقوع الحال بعد المستثنى ، نحو قولك أكرم الناس الا زيدا قائمين : وهذه هي التي اعترض بها الشيخ أبو حيان على الزمخشري ، وهو اعتراض ساقط لان الزمخشري جعل الاستثناء وارداً عليها وجعلها حالا مستثناة فهي في الحقيقة مستثناة فلم يقع بعد « الا » حينئذ الا المستثنى فانه مفرغ للحال ، والشيخ فهم أن الاستثناء غير منسحب عليه ، فلذلك أورد عليه أن « غير ناظرين اناه » ليس مستثنى ولا صفة للمستثنى به ولا مستثنى منه وقد أصبت فيما قلت لكن للشيخ بعض عذر على ظاهر كلام الزمخشري لما قال

انه حال من لاتدخلوا، ولم يتأمل الشيخ بقية كلامه . فلو اقتصر على ذلك لأمكن أن يقال ان مراده لاتدخلوا غير ناظرين الا أن يؤذن لكم ، ويكون المعنى أن دخولهم غير ناظرين اناه مشروطاً بالاذن . وأما ناظرين فممنوع مطلقاً بطريق الأولى ، ثم قدم المستثنى وأخر الحال ، فلو أراده كان ايراد الشيخ متجهاً من جهة النحو ، ثم قلت أكرمك الله الثاني وكأنك أردت الثاني من الامرين اللذين اختلف النحاة فيهما ، وذكرت استثناء شيئين ، وقد قدمت أنني لم أظفر بصريح نقل فى المسئلة ، والذى يظهر انه لايجوز بلا خلاف ، كما لايكون فاعلان لفعل واحد ولا مفعولان بهما لفعل واحد لايتعدى الى أكثر من واحد كذلك لايكون مستثنيان من مستثنى واحد بأداة واحدة ، ولا من مستثنى منهما بأداة واحدة، لانها كقولك استثنى المتعدى الى واحد ، فكما لايجوز فى الفعل لايجوز فى الحرف بطريق الاولى وكذلك اتفقوا على ذلك ولم يتكلموا فيه فى غير باب « أعطى » وشبهه . وقولك انه لايكاد يظهر لها مانع صناعى وهى جديرة بالمنع ، وما المانع من قول الشخص ماأعطيت أحداً شيئاً الا عمرا دانقاً ، وانما ينبغى مع ذلك فى مثل الا عمرا زيداً اذا كان العامل يطلبهما بعمل واحد أما اذا طلبهما بجهتين فليس يمتنع ، ولم يذكر ابن مالك حجة الا الشبه بالعطف ونحن نقول فى العطف بالجواز فى مثل ماضرب زيد عمراً وبكر خالدا قطعاً فنظيره ماأعطيت أحدا شيئاً الا زيدا دانقا ، وصرح ابن مالك بمنعه، وقد فهمت ماقلته . وقد تقدم الكلام بما فيه كفاية وجواب انشاء الله وقولك ان الآية نظيره ممنوع بل هى جائزة وهو ممنوع والله أعلم .

﴿ آية أخرى ﴾

قال رحمه الله قوله تعالى (وكل فى فلك يسبحون) ان قدرته « كلهم » فيكون المراد بالفلك الافلاك ، وان قدرته « كل منهم » فيكون « يسبحون » جملة أخرى لاخبر ثان على المعنى لئلا يلزم الاخبار بالمفرد عن الجمع انتهى .

﴿ آية أخرى ﴾

قال رحمه الله فى قوله تعالى (فبشرناه بغلام حليم) تكلم الناس فى أن الذبيح اسماعيل أو اسحق عليهما السلام ، ورجح جماعة أنه اسماعيل واحتجوا له بأدلة منها وصفه بالحلم وذكر البشارة باسحق بعده ، والبشارة بيعقوب من وراء اسحق وغير ذلك ، وهى أمور ظاهرة لاقطعية ، وتأملت القرآن فوجدت فيه مايقتضى القطع أو يقرب منه . ولم أر من سبقنى الى استنباطه ، وهو أن البشارة

مرتين مرة فى قوله (إنى ذاهب إلى ربى سيهدين . رب هب لى من الصالحين فبشرناه بغلام حليم فلما بلغ معه السعى قال يابنى إنى أرى فى المنام أنى أذبحك) فهذه الآية قاطعة فى أن هذا المبشر به هو الذبيح . وقوله تعالى (وامرأته قائمة فضحكت فبشرناها باسحق ومن وراء اسحق يعقوب . قالت ياويلتى أ ألد وأنا عجوز وهذا بعلى شيخا . ان هذا لشيء عجيب) صرح فى هذه الآية أن المبشر به فيها اسحق ولم تكن بسؤال من ابراهيم عليه السلام ؛ بل قالت امرأته انها عجوز وأنه شيخ ؛ وكان ذلك فى الشام لما جاءت الملائكة اليه بسبب قوم لوط ، وهو فى أواخر أمره . وأما البشارة الاولى فكانت لما انتقل من العراق إلى الشام حين كان سنه لا يستغرب فيه الولد . ولذلك سأله فعلمنا بذلك أنهما بشارتان فى وقتين بغلامين . احداهما بغير سؤال وهى باسحق صريحاً ، والثانية كانت بسؤال وهى بغيره ، فقطعنا بأنه اسماعيل وهو الذبيح والله أعلم . ولا يرد هذا قوله (ونجيناه ولوطا الى الارض التى باركنا فيها للعالمين ووهبنا له اسحق ويعقوب نافلة) ووجه الايراد ذكر هبة اسحق بعد الانجاء . لانا نقول لما ذكر لوطا ، واسحق هو المبشر به فى قصة لوط ناسب ذكره ولم يكن فى الآية مايدل على التعقيب والبشارة الاولى لم يكن للوط فيها ذكر والله أعلم .

﴿ آية أخرى ﴾

قال رحمه الله فى قوله تعالى فى داود (فغفرنا له ذلك) تكلم الناس فى قصة داود عليه السلام وأكثروا . وذلك مشهور جدا . . وذكروا أموراً منها ماهو منكر عند العلماء جدا ؛ ومنها ما ارتضاه بعضهم وهو عندى منكر . وتأملت القرآن فظهر لى فيه وجه خلاف ذلك كله . فانى نظرت قوله تعالى (فغفرنا له ذلك) فوجدته يقتضى أن المغفور فى الآية ، فطلبته فوجدته أحد ثلاثة أمور اماظنه[1] وإما اشتغاله بالحكم عن العبادة وإما اشتغاله بالعبادة عن الحكم اشعر به قوله « المحراب » وذلك أنه صح عن النبي صلى الله عليه وسلم أن داود أعبد البشر ، وكان داود عليه السلام فى ذلك اليوم انقطع فى المحراب للعبادة الخاصة بينه وبين الله تعالى فجاءت الخصوم فلم يجدوا طريقا فتسوروا اليه وليسوا ملائكة ولا ضرب بهم مثل وانما هم قوم تخاصموا فى نعاج على ظاهر الآية ، فلما وصلوا اليه حكم فيهم ثم من شدة خوفه وكثرة عبادته خاف أن يكون سبحانه قد فتنه بذلك اما لاشتغاله عن العبادة ذلك اليوم واما لاشتغاله عن العبادة بالحكم تلك اللحظة وظن أن

(١) أى ظنه أن ذلك امتحان من الله وفتنة له .

الله فتنه أي امتحنه واختبره هل يترك الحكم للعبادة أو العبادة للحكم ؟ فاستغفر ربه، فاستغفاره لأحد هذين الأمرين المظنونين؛ أعنى تعلق الظن بأحدهما. قال الله تعالى (فغفرنا له ذلك) فاحتمل المغفور أحد هذين الأمرين واحتمل ثالثاً وهو ظنه أن يكون الله لم يرد فتنته . وإنما أراد اظهار كرامته. وانظر قوله (وإن له عندنا لزلفى وحسن مآب) كيف يقتضي رفعة قدره وقوله (ياداود انا جعلناك خليفة) يقتضي ذلك ويقتضي ترجيح الحكم على العبادة ، وعلى أي وجه من الاوجه الثلاثة حملته حصل تبرئة داود عليه السلام مما يقوله القصاص وكثير من الفضلاء. ومناسبة ذكر الله تعالى قصته في سورة ص انهم لما قالوا (أأنزل عليه الذكر من بيننا) كان في ذلك الكلام اشعار بهضمهم جانبه فغار الله لذلك وبين أنهم ليس عندهم خزائن رحمته ولا لهم ملك . وأنهم جند مهزومون . وكأنه يقول وما قدر هؤلاء ؟ (إصبر على مايقولون) واذكر من آتيناه الدنيا والآخرة؛ وهو أخوك وأنت عندنا أرفع رتبة منه . وفي ذلك تسلية للنبي صلى الله عليه وسلم من وجهين احدهما أن النبي صلى الله عليه وسلم لاشك أنه يفرح لاخوته الانبياء بما يحصل لهم من الخير كما لو حصل لنفسه سواء بسواء وأكثر والثاني أنه يعلم أن رتبته عند الله أكمل واذا ذكر هذين الامرين احتقر ما قريش فيه . وعلم أن الذي أوتوه وافتخروا به لاشيء . فهذا وجه المناسبة خلافاً لما قاله الزمخشري مما لا حاجة بنا الى ذكره ثم استطرد فذكر قصة داود ووصفه بقوله (ذا الأيد) لان الصبر يحتاج الى أيد وهو القوة والله أعلم .

﴿ آية أخرى ﴾

قوله تعالى (قال رب اغفر لي) الى قوله (وحسن مآب) قال رحمه الله الكلام على هذه الآية من وجوه تشتمل على علم المعاني والنحو والبيان والبديع وأصول الدين والقراآت واللغة والتفسير وأصول الفقه فنذكرها على ترتيب؛ وننبه على كل علم في موضعه ان شاء الله تعالى (الاول) « قال » يحتمل أن يكون بدلا من « اناب » ويحتمل أن يكون جملة مستأنفة مفسرا لما قاله حين انابته وهو الاحسن لان على الاول فيه تجوز لان الانابة غير القول حقيقة لان الانابة من الافعال ، وهي غير الاقوال وعلى كلا التقديرين بينهما كمال الاتصال فلذلك فصلت ولم تعطف ، والضمير في « قال » لسليمان عليه السلام. (الثاني) « رب » منادى مضاف حذف منه حرف النداء والمضاف اليها . فأما حذف حرف النداء منه فجائز باتفاق النحاة ؛ وهو منصوب لفظاً بفعل مضمر

لازم الاضمار عند الجمهور من البصريين ، وذهب الكسائى والرياشى الى أنه نصب تفرقة بينه وبين المفرد ، واختير النصب لانه أخف من الجر والرفع ، ولما لحق المضاف من الزيادة اختير له ماهو أخف . وقال إن حركة المفرد إعراب ، وخالفنا فى ذلك سائر الكوفيين والبصريين فى قولهم ان حركة المفرد بناء ، وقيل الناصب للمنادى حرف النداء نفسه ، ولا فعل مضمر بعده . ورد بأنه يلزم منه تركب كلام من حرف واسم . وقال الفارسى الناصب الحرف عوضاً من الفعل الناصب وهو مشبه بالمفعول . وقيل أداة النداء اسم فعل . ورد بأن اسم الفعل انما جاء أمراً وخبراً ، والنداء غيرهما . وقيل الناصب للمنادى معنوى ، وهو القصد . ورد بأن عامل النصب لايكون معنويا . وقيل إن المنادى إذا كان صفة كان النداء خبرا ، وان لم يكن كذلك كان إنشاءً . وهذا ضعيف بل هو انشاء مطلقاً ، ويا إياك قياس ، لان الموضع موضع النصب ، ويا أبت شاذ ، وقال الاحوص اليربوعى لابيه لما أراد أن يخطب فى على ومعاوية يا اياك . وقال أبو حيان ان «يا» فى اياك تنبيه وأن القياس أن لاينادى المضمر أصلا لا مرفوعاً ولا منصوبا ، وشرط المنادى المضاف أن لايضاف الى ضمير المخاطب . لان المنادى لايكون الا مخاطبا . ومن تمام كلام أبى حيان أن « اياك » منصوب بفعل محذوف يدل عليه الفعل الذى بعده كقوله تعالى (واياى فارهبون) أى واياى فارهبوا . وقال ابن عصفور لاينادى المضمر الا نادرا وهذا الذى قاله ابن عصفور أقرب الى الصنعة والقياس . وهذه المسئلة من علم النحو . (الثالث) واما حذف الياء منه فذلك جائز فى كل منادى مضاف الى ياء المتكلم اضافة تخصيص ، وقولنا اضافة تخصيص احتراز من يا وأنت تريد الحال أو الاستقبال فان اضافته اضافة تخفيف وان فلا تحذف ولا تقلب الياء ولا يفتح ماقبلها ، وليس لها حظ فى غير الفتح والسكون أما ما كانت اضافته إضافة تخصيص ففيه لغات ، وأفصحها حذف الياء كما فى هذه الآية « رب » وثانيها اسكانها ، وثالثها قلبها ألفا ، ورابعها أن يستغنى عنها بفتحة ماقبلها . وهذا أجازه الاخفش ، ومنعه غيره فى غير النداء . واحتج من أجازه بقراءة حفص (يابنى) وخرجه الفارسى على أن الاصل يابنيى ثم يابنيا ، ثم حذفت الالف كقراءة من قرأ (ياأبت) بفتح التاء . وخامسها الضم كقراءة حفص (قال رب احكم بالحق) وقراءة بعضهم (قال رب السجن احب الى) . وأما اعرابه فذهب الجرجانى وابن الخشاب والمطرزى وعامة كلام الزمخشرى الى أنه مبنى . وقال ابن جنى لا معرب ولا مبنى . ومذهب الجمهور انه

معرب فى الاحوال الثلاثة ؛ وتقدر فيه الحركات الاعرابية . وذهب ابن مالك الى أنه فى حالة الجر الحركة فيه ظاهرة وفى حالة الرفع والنصب مقدرة . وقال به فى الجمع . وسبقه اليه فى الجمع ابن الحاجب . وهذه المسائل كلها من علم النحو (الخامس) ودعا سليمان عليه السلام بهذا الاسم لما فيه من معنى التربية . والمقام مقام الاستعطاف ؛ وحذف منه حرف النداء اشارة الى كمال القرب . وهذا من علم البيان. (السادس) قوله (رب اغفرلى) الذى نختاره أن الانبياء عليهم السلام معصومون من الكبائر والصغائر عمدا وسهوا ؛ وتقريره مذكور فى أصول الدين ذلك . وانما قال سليمان عليه السلام ذلك جريا على عادة الأنبياء عليهم السلام والصالحين فى تقديمهم أمر الآخرة على أمر الدنيا وتواضعا وسلوكا للأدب مع الله تعالى ؛ وجعل ذلك توطئة ومقدمة لقوله (وهب لى ملكا) وأن هبة الملك له أيضا من أمر الدين كما سنبينه . وهذه المسئلة من أصول الدين. (السابع) أدغم أبو عمرو الراء فى اللام وبقية القراء أظهروها . وهو أرجح عند النحاة ونسبوا قراءة أبى عمرو الى الشذوذ لأن الراء عندهم لاتدغم فى شىء قال سيبويه والراء لاتدغم فى اللام ولا فى النون لانها مكررة وهى تفشى اذا كان معها غيرها فكرهوا أن يجحفوا بها فتدغم مع ماليس يتفشى فى الفم مثلها ولا يكرر ويقوى هذا أن الطاء وهى مطبقة لاتجعل مع التاء تاء خالصة لانها أدخل منها بالاطباق فهذه أجدر أن لاتدغم اذ كانت مكررة . وذلك قولك أجبر لبطة واختر نقلا وقال الآمدى قراءة أبى عمرو فى يغفر لكم شاذة . وقد قيل انها اخفاء وليس بادغام . وهذه المسئلة من علم القراآت والنحو جميعا (الثامن) قوله(وهب لى ملكا لاينبغى لاحد من بعدى) قيل ان سببه أن سليمان عليه السلام نشأ فى بيت الملك والنبوة وكان وارثا لهما . فأراد أن يطلب من ربه معجزة . فطلب على حسب الفه ملكا زائداً على الممالك زيادة خارقة للعادة بالغة حد الاعجاز . ليكون ذلك دليلا على نبوته قاهرا للمبعوث اليهم وأن يكون معجزة حتى يخرق العادة . واذا عرف هذا عرف أنه لأجل الدين لالأجل الدنيا . وقيل : إنه يجوز أن يقال إن الله علم فيما اختص به من ذلك الملك العظيم مصالح فى الدنيا وعلم أنه لايضطلع بأعبائه غيره ، واقتضت الحكمة استيهابه ، فأمره أن يستوهبه إياه فاستوهبه بأمر من الله على الصفة التى علم الله أنه لايصطبر عليها الا هو وحده دون سائر عباده . وقيل إن أراد أن يقول ملكا عظيما فعبر عنه بقوله (لاينبغى لأحد من بعدى) ولم يقصد إلا عظم الملك وسعته كما تقول لفلان

ماليس لأحد من الفضل والمال وربما كان للناس أمثال ذلك ، ولكن تريد تعظيم ماعنده . قلت هذا القول الثالث يرده على ماورد فى الحديث من قول نبينا صلى الله عليه وسلم « فذكرت دعوة سليمان » وهذه المسئلة من علم التفسير .
(التاسع) (هب) لفظ مشترك يقال هب زيداً منطلقا ؛ بمعنى احسب . فهذا يتعدى بنفسه الى مفعولين ولا يستعمل منه ماض ولا مستقبل فى هذا المعنى ؛ وليس هو المراد فى الآية ، ولا أدرى هل هو من وهب أو هاب فان الأزهرى خلط الترجمتين . وهذا إن كان من ذلك المعنى فيقتضى أنه استعمل منه ماض ، ويقال بمعنى الهبة قال الله تعالى (وهبت نفسها للنبي) وهذا هو المراد فى الآية . ويستعمل منه فى الماضى « وهب » وفى المضارع « يهب » وفى الأمر « هب » وههنا مسئلة مليحة ؛ وهى أن الفعل الماضى غير المزيد ولا المبنى للمغالبة اذا كان معتل الفاء بالواو . وقال ابن عصفور فى فان المضارعة أبداً على يفعل بكسر العين ؛ نحو وعد يعد ويزن وزن . وتحذف الواو لوقوعها بين ياء وكسرة ثم يحمل أعد ويعد عليه وشذت لفظة واحدة وهى وجد يجد فجاءت بضم العين وحذفت الواو كما حذفت مع الكسرة قال الشاعر

لو شئت قد نقع الفؤاد بشربة   تدع الصوادى لايجدن غليلا[1]

وجاء يضع وجعلوا الفتح لأجل حرف الحلق فلم لم يفتحوا « يعد » لأجل حرف الحلق . فما الفرق بين « يعد » « ويهب » وكلاهما حرف حلق ان كان حرف حلق يقتضى الفتح فلم لم يفتحوها . وان لم يقتض فلم لم يكسروها ولم

---

(١) قال فى لسان العرب « وجد مطلوبه والشىء يجده وجودا ؛ ويجده أيضاً بالضم لغة عامرية لانظير لها فى باب المثال ، قال لبيد ، وهو عامرى : لو شئت ـ البيت وبعده

بالعذب فى رضف القلات مقيلة   قض الأباطح لايزال ظليلا

قال ابن برى : الشعر لجرير ، وليس للبيد كما زعم . وقوله « نقع الفؤاد » أى روى ، يقال نقع الماء العطش أذهبه نقعا ونقوعاً فيهما . والماء الناقع العذب المروى . و « الصادى » العطشان « والغليل » حر العطش « والرضف » الحجارة المرضوفة « والقلات » جمع قلت وهو نقرة فى الجبل يستنقع فيها ماء السماء وقوله « قض » بفتح القاف وكسرها ـ يريد أنها أرض حصبة وذلك أعذب للماء وأصفى . قال سيبويه وقد قال ناس من العرب وجد يجد ، كأنهم حذفوها من يوجد . وقال هذا لايكاد يوجد فى الكلام .

فتحوا « يضع » والموهبة بكسر الهاء الهبة وبفتحها النقرة فى الصخر. والوهاب من أسماء الله تعالى المنعم على العباد. (العاشر) (الملك) بضم الميم أبلغ منه بكسرها فانه بالضم يستدعي العز والقوة وبالكسر يستدعى القدرة على نوع من التصرف فى عين أو منفعة . وقد يجتمعان وقد يوجد أحدهما بدون الآخر . وجاء فى الحديث «لاملك الا الله [١] » ونقل بعض العلماء الاجماع على أن اسم الملك الحقيقى المشار اليه فى قوله تعالى (لمن الملك اليوم لله الواحد القهار) وقد يطلق على ملوك الدنيا ، وسببه أن الملك الذى بيد العباد هو من ملك الله تعالى آتاهم منه نصيباً فيطلق الاسم عليهم لحصول ذلك المعنى فيهم ، كالمال فى يد الوكيل ؛ فاطلاق اسم الملك على العباد اما لحصول ذلك النوع من الملك فيهم الذى هو فى الحقيقة لله تعالى كما يطلق القائل عليهم لأنه محل القول ، وان كان مخلوقاً لله فتكون حقيقة لغوية . واما أن يقال انه استعارة وهذه المسئلة من علم الفقه . (الحادى عشر) (لاينبغى) قال الزمخشرى لايسهل ولا يكون . كذا قال الزمخشرى وقد تستعمل هذه اللفظة فى المستحيل وقد تستعمل فى الممكن الذى لا يليق كما تقول ماينبغى لفلان أن يقول هذا ، وان كان ذلك مما يجوز أن يفعله . وأصل هذه الكلمة من البغى والبغى فى عدو الفرس باختيال ومرح ، وانه يسعى فى عدوه ولا يقال فرس باغ ، وبغى على أخيه حسده ، وبغى عليه ظلمه ، وأصله من الحسد لأن الحاسد يظلم المحسود جهده ؛ وبغى الحاجة والضالة طلبها وأبغيته أعنته على الظلم ، وبغت المرأة فجرت ، والباغى الذى يطلب الشيء الضال وما ابتغى لك أن تقول هذا ، ومابتغى أى ماينبغى والفئة الباغية الظالمة الخارجة عن طاعة الامام العادل . (الثانى عشر) (من بعدى) قال الزمخشرى : معناه من دونى ، ولاأدرى ماالذى ألجأ الزمخشرى إلى هذا التفسير ، فان أراد بدون غير فصحيح ؛ وان أراد حقيقتها فيرده ماورد فى الحديث فينبغى أن تبقى « بعد » على ظرفيتها، ويراد من بعد هبته لى، وقد يقال إنه كان له استيلاء عليه. وقال لما ذكر دعوة أخيه سليمان لولا ذلك لأصبح موثوقاً تلعب به صبيان أهل المدينة، فلعل المانع لعب صبيان أهل المدينة وهم دون سليمان . أما النبي صلى الله عليه وسلم فلا مانع من استيلائه عليه . الثالث عشر قرأ أهل المدينة وأبو عمرو (من بعدى) بتحريك الياء ، وأسكنها الباقون . (الرابع عشر) قوله (انك أنت الوهاب) تعليل لسؤال الهبة « وان » إن كانت مكسورة فانها تقتضى

(١) لم أجده فى الجامع الصغير ولا كشف الخفا ولا غيرهما مما تحت يدى .

التعليل على ماتقرر فى أصول الفقه ، واقتضاء « أن » المفتوحة التعليل بالوضع لتقدير اللام معها ، والمكسورة ليست كذلك ، ولكنها اقتضت التعليل من جهة الايماء كما فى ترتيب الحكم على الوصف ونحوه . هذا الذى يظهر لى فى ذلك والأصوليون أطلقوا كون « ان » تفيد التعليل ولم يجعلوه من قسم الايماء بل من قسم النص الظاهر فانهم قسموا النص على العلة على قسمين أحدهما ماهو صريح ؛ كقوله العلة كذا أو « من أجل كذا » والثانى ادخال لفظ يفيد التعليل وهو اللام « وان » و« الباء » فاما اللام وان فصحيحان يقتضيان وضعاً ظاهراً غير قطعى لاحتمالهما معنى آخر وأما « أن » المفتوحة فكذلك لتقدير اللام معها والمفيد فى الحقيقة انما هو اللام لا « أن » وإن المكسورة فانما وضعت لتاكيد الجملة التى بعدها وأما كونها علة لماقبلها فليس بالوضع ، لكنه يرشد اليه الكلام ، فهو نوع من الايماء . وهذه المسألة من أصول الفقه .(الخامس عشر) ختم سليمان عليه السلام بهذا الثناء من آداب الدعاء ، فيستحب للداعى اذا دعا بشىء أن يختمه بالثناء على الله باسم من اسمائه وصفة من صفاته مناسبة لما دعا به (السادس عشر) قوله (فسخرنا له) التسخير التذليل تسخيرها تذليلها وتيسيرها وتهويناً له.
(السابع عشر) قرأ أبو جعفر (فسخرنا له الرياح) بالجمع وقرأ الباقون بالافراد (الثامن عشر) جاء فى الحديث «إن النبى صلى الله عليه وسلم كان اذا هاجت الريح يقول : اللهم اجعلها رياحا ولا تجعلها ريحاً [1] » وقيل فى شرحه : إن العرب تقول لايلقح السحاب الامن رياح مختلفة يريد لفظ السحاب ولا تجعلها عذاباً ويحقق ذلك مجىء الجمع فى آيات الرحمة والواحد فى قصص العذاب (كالريح العقيم) و (ريحاً صرصراً) فيحتاج الى جواب عن مجيئها على الافراد فى هذه الآية على قراءة الجمهور . والجواب أن الريح المسخرة لسليمان عليه السلام فى طواعيته وامتثال امره وتسيير جيوشه وحملها لبساطه ومافوقه وماتحته يناسب أن تكون واحدة لااختلاف فيها وأن تتفق حركتها فى السرعة والسهولة والوقوف عند أمر سليمان [2] ولا الرياح فى ذلك اذا لم يكن هناك زرع فكذلك جاء الافراد على أن تلك القاعدة لم يقصد بها العموم وانما اشير الى ماجاء منه للرحمة وأشير

(١) رواه الطبرانى فى المعجم الكبير عن ابن عباس . قال فى مجمع الزوائد : وفيه حسين بن قيس الرحبى أبو على الواسطى الملقب بحنش وهو متروك. وقد وثقه حسين بن نمير . وبقية رجاله رجال الصحيح. (٢) لا بد هنا سقط كلام يذكر فيه الجواب عن جمع الرياح فى هذه الآية .

الى ماجاء منه للعذاب من غير قصد التعميم فى ذلك . (التاسع عشر) . (تجرى) فى موضع الحال ، ويحتمل أن تكون مستأنفة تفسير « نا » من « سخرنا » فان جعلناها حالا فيحتمل ان تكون حالا مقدرة من جهة أن أول التسخير كان قبل جريها وإن كان مستمراً فى جميع أحوالها لأنها فى مدة جريانها ايضا مسخرة . (العشرون) (بأمره) يحتمل أن يكون امراً حقيقياً بقول ويكون سليمان عليه السلام إذا أراد جريها الى جهة قال لها ذلك بلفظ الأمر ، وعلى هذا اما ان يكون جعل الله تعالى فيها من الادراك ماتفهم ذلك عنه وإما أن تكون عند أمره اياها يحركها الله تعالى ، ويحتمل أن لا يكون أمراً حقيقيا بل معناه بارادته وعلى حسب اختياره ، فمتى أراد جهة جرت على حسب تلك الارادة . فهذه ثلاثة احتمالات . (الحادى والعشرون) على احتمال أنه خاطبها بلفظ الأمر هل تقول إنها مكلفة بذلك أولا ؛ وعلى تقدير كونها مكلفة هل نقول : ان الله ركب فيها العقل الذى هو شرط التكليف فينا أولا ؟ وعلى الثانى يلزم القول بجواز تكليف الجماد ، وعلى تقدير أن لا تكون مكلفة فيه جواز حسن مخاطبة الجماد اذا ترتب عليه فائدة . وهذه الاحتمالات كلها تأتى فى قول النبى صلى الله عليه وسلم « أسكن أحد فما عليك الا نبى وصديق وشهيدان[1] (الثانى والعشرون) (رخاء) حال من الضمير فى تجرى فهى حال (الرابع والعشرون)[2] بين « رخاء وتجرى » نوع من الطباق لان الجرى يقتضى الشدة والرخاء يقتضى اللين وكون هذه تجرى مع اللين فى غاية أوصاف الكمال ولذلك أخر « رخاءً » عن « تجرى » ولو قدم لم يدل على أنه يحصل لها ذلك الوصف حالة الجرى . (الخامس والعشرون) (أصاب) معناه هنا أراد . حكى الاصمعى عن العرب أصاب الصواب فأخطأ الجواب وعن رؤبة أن رجلين من أهل اللغة قصداه أن يسألاه عن هذه الكلمة فخرج اليهما فقال أين تصيبان ؟ فقالا : هذه طلبتنا ورجعا . ويقال أصاب الله بك خيرا . (السادس والعشرون) قوله (حيث أصاب) قالوا فى تفسيره حيث أصاب حيث قصد . فأما أن يكون المراد حيث انتهى قصده من المسير ، ويكون التقدير الى حيث قصد . لأن ذلك نهاية الجرى ، واما مكانه ممن حين قصد اليه . واما أن يكون المراد حيث وجد القصد ، والقصد مستمر من أول الجرى الى آخره ، وهو أبلغ ، فانها يكون جريها فى كل مكان منوطاً

(١) روى البخارى ومسلم والترمذى والامام احمد عن أنس أن النبى صلى الله عليه وسلم « صعد أحدا وأبو بكر وعمر وعثمان . فرجف بهم فقال : « اثبت أحد – الحديث » . (٢) لم يذكر الثالث والعشرون .

بقصده من غير دلالة على المكان الذى تجرى فيه ؛ بخلاف « حيث » فانها دالة على أمكنة الجرى . والمقصود مختلف فى الآية المقصود الامكنة ؛ ولو قيل « متى » كان المقصود الجرى ، وذلك مستغنى عنه بالامر سواء كان الامر ملازماً للارادة أولا . فجاءت الآية على أبلغ الوجوه لتضمنها عموم الأمكنة المقصودة من غير احتياج الى تعلق القصد بالجرى بل متى قصد مكانا جرت فيه وهو أبلغ مايكون .
(السابع والعشرون) تسخير الريح بيده بقوله (تجرى بأمره) وتسخير الشياطين أطلقه لأنه لا يحتاج الى بيان ، بل نفس تستخيرهم معجزة ، لما هم عليه من القوة والشيطنة ، فتذليلهم خارق العادة . (الثامن والعشرون) (كل بناء وغواص) بدل من الشياطين ؛ والظاهر أنه بدل كل ، وبه صرح الزمخشرى . لانه لو كان بدل بعض لاحتاج الى تقدير ضمير ، ولكان المسخر بعض الشياطين لا كلهم والظاهر انهم كلهم كانوا مسخرين له وانما يختلفون فى الأعمال والبناء والغوص من أعظم الافعال ؛ فجعل هذان الوصفان للجميع ؛ ويبقى فيه بحث وهو أن بدل الكل من الكل الثانى هو الأول والأول الشياطين وهو يدل على المجموع والثانى مدلوله كل فرد ؛ فكيف يكون اياه ؟ (التاسع والعشرون) قوله (وآخرين) قال الزمخشرى : عطف كل داخل فى حكم البدل وهو بدل الكل من الكل (الثلاثون) (مقرنين) كان يقرن مردة الشياطين بعضهم مع بعض فى القيود والسلاسل للتأديب والكف عن الفساد . وعن السدى كان يجمع بين أيديهم وأعناقهم مغللين فى الجوامع وهو مايجمع بين الرجل واليد ويشد . (الحادى والثلاثون) (الاصفاد) جمع صفد وهو القيد ، ويسمى به العطاء كما قيل * ومن وجد الاحسان قيدا تقيدا * وفرقوا بين الفعلين ، قالوا صفده واصفده أعطاه كوعده واوعده . (الثانى والثلاثون) العطاء العطية وهو الشيء المعطى وفى تصويره حاضرا والاشارة اليه بهذا واضافته الى الله تعالى بنون الواحد المعظم نفسه خطاباً منه تنبيه على عظم هذا العطاء . (الرابع والثلاثون) (فامنن) قيل امنن على من شئت من الشياطين أوأمسك من شئت منهم ، والمشهور أن المراد امنن أى انعم وهو من المنة أى أعط من شئت ما شئت أو امسك ، فوض اليه كلا من الأمرين ، وهذا تخيير محض ، وهو أحسن فى أمثلة التخيير من كل ما ذكره الاصوليون ، لأن قوله (اصبروا أو لا تصبروا) المراد به التسوية ولعله مما خرج فيه اللفظ عن معنى الامر الى معنى التهديد ؛ وقوله (كلوا واشربوا) أمر اباحة لكل منهما أن هذا ليس ارجح من الآخر . (الخامس والثلاثون) (بغير حساب) يحتمل

أن تكون بغير متعلقاً بقوله (فامنن أو أمسك) عطاؤنا بغير حساب . (السادس والثلاثون) ذكروا فى تفسير قوله تعالى (بغير حساب) وجوها : أحدها بلا حساب عليك فى ذلك ولا تبعة . الثانى بغير حساب منا كثيرا لا يكاد يقدر على حسبه وحصره . الثالث ما لم يكن فى حسابك . فالاول والثانى من المحاسبة والثالث من الحسبان . (السابع والثلاثون) . (وإن له عندنا لزلفى وحسن مآب) هذا من تمام النعمة عليه ختم نعمته عليه فى الدنيا بالقرب عنده فى الآخرة وحسن المآب . اللهم ارزقنا ذلك بنبيك صلى الله عليه وسلم وعلى آله وسلم تسليما كثيرا انتهى .

﴿ آية أخرى ﴾

قال رحمه الله : قوله تعالى (قل الله أعبد مخلصاً له دينى) أمره بالاخبار بأنه يختص الله وحده دون غيره بعبادته مخلصاً له دينه ، وأجاد الزمخشرى فى التعبير عن ذلك لكن من تتمته أن هذا الاختصاص لا يجعله مثل «ما والا» من جميع الوجوه ، فانك لو قلت : لا أعبد الا الله مخلصا له دينى ان قدرت «مخلصا» معمول «اعبد» متقدما على الاستثناء كنت قد خصصت الله بالاخلاص لا باصل العبادة ، وليس المراد ، بل الله مخصوص بالعبادة وبالاخلاص وان قدرت الاستثناء متقدما و«مخلصا» معمول لأعبد على حاله لم يجز من جهة العربية ، وان قدرت له فعلا آخر فهو على خلاف الأصل . وكل ذلك انما لزم بالتصريح بأداة الحصر . أما التقديم فليس له ذلك الحكم لان الحصر ليس من اللفظ ، وانما هو من فحوى الكلام . فلا يلزم أن يثبت له ذلك الحكم النحوى فى تأخر الحال على الاستثناء انتهى . (فاعبدوا ما شئتم من دونه)قال الزمخشرى المراد بهذا الأمر الوارد على وجه التخيير المبالغة فى الخذلان والتخلية . على ما حققت القول فيه مرتين ، قلت وهذا الذى قاله معنى حسن ، وهو مغاير لمعنى التهديد الذى ذكره الأصوليون فى (اعملوا ماشئتم) أو هو هو فينبغى أن يحرر ذلك . فان كان غيره فتزداد معانى صيغة « افعل » معنى آخر وكان الزمخشرى قد قال قبل ذلك فى قوله (قل تمتع بكفرك) انه من باب الخذلان والتخلية ، كأنه قيل له : اذ قد ابيت قبول ما أمرت به من الايمان والطاعة فمن حقك ان لا تؤمر به بعد ذلك وتؤمر بتركه مبالغة فى خذلانه وتخليته وشأنه لانه لا مبالغة فى الخذلان اشد من ان يبعث على عكس ما امر به ونظيره فى المعنى قوله (متاع قليل ثم مأواهم جهنم) قلت : وبهذا يتبين انه غير معنى التهديد ،

هو الذي يتحصل من معناه انه اشارة الى انه لاشيء ، كأنه قال : انا اعبد الله وما احد غيره يعبد ، فأنتم اذا لم توافقونى اعبدوا ماشئتم فلم تجدوا شيئا . ونظيره أن تقول لمن يجادلك وقد ذكرت له القول الحق الذى لا محيص عنه : انا قلت هذا فقل انت ما تشتهى يعنى انه من قال خلافه فلا شيء فهو مثال لفسادمايقوله وان لم يرتب عليه وعيدفان قصدت ترتيت وعيد عليه فهو التهديدانتهى .

﴿ آية أخرى ﴾

قال رحمه الله : قوله تعالى (يعلم خائنة الاعين) قال الزمخشرى : الخائنة صفة للنظرة أو مصدر بمعنى الخيانة كالعافية بمعنى المعافاة والمراد استراق النظر الى مالا يحل ، كما يفعل أهل الريب ، ولا يحسن أن يراد الخائنة من الأعين ، لأن قوله(وما تخفى الصدور) لايساعد عليه . قال الشيخ الامام قول الزمخشرى الى مالا يحل وافقه عليه ابن الاثير فى نهاية الغريب ، ولعله أخذه من الزمخشرى . وعندى أن ذلك ليس بجيد ، وان قالاه هما وغيرهما لقوله صلى الله عليه وسلم « ما كان لنبي أن يكون له خائنة الاعين لما أهدر دم عبد الله بن سعد بن أبى سرح وأتاه به عثمان أوقفه بين يديه واستعطفه عليه الى أن عفا عنه حياءً من عثمان . فانصرف فقال النبي صلى الله عليه وسلم أما كان فيكم رجل يقوم اليه فيقتله ؟ فقالوا : يارسول الله هلا أومأت الينا ؟ فقال ماكان لنبي أن يكون له خائنة الأعين[1] »فانظر ابن أبى سرح كان قتله حلالا ولو اومأ اليه أومأ الى مايحل لاالى مالا يحل ، ولكن الأنبياء لعلو منزلتهم لا يبطنون خلاف مايظهرون فكان من خصائصهم تحريم ذلك ، وهو حلال فى حق غيرهم ـ ولو كانت خائنة الأعين هى النظرة الى مالا يحل كانت حراماً فى حق كل أحد ، ولم تكن من الخصائص فلما كانت من الخصائص علم أن الأمر ليس كما قال

---

(١) روى قصته ابن هشام وغيره من أهل السير والمغازى فى الذين أهدر النبي صلى الله عليه وسلم دمهم بعد فتح مكة . وأمر بقتلهم ولو وجدوا متعلقين بأستار الكعبة . وذلك أن عبد الله بن سعد كان أسلم وهاجر وكتب الوحى ثم ارتد قال ابن هشام وقد حسن إسلامه بعد ذلك وولاه عمر بعض أعماله ثم ولاه عثمان ـ وهو أخوه من الرضاعة ـ مصر سنة خمس وعشرين ففتح الله على يديه افريقية . وكان فتحاً عظيما شهده عبد الله بن عمر وعبد الله بن الزبير وعبد الله بن عمرو بن العاص . اعتزل فتنة عثمان وما بعدها فمات فى بيته بعسقلان بعد صلاة الصبح سنة ست وثلاثين .

الزمخشري ؛ وإنما هي الإيماء الى مالا يتفطن له المومأ في حقه ؛ ولعل تسميتها خائنة لأن مقتضى المجالسة والمكالمة المصافاة ظاهراً وباطناً ، فاستواء الظاهر والباطن في حق المتجالسين والمتخاطبين أمر يقتضيه أدب الصحبة والمجالسة والمخاطبة وكأنه أمانة ، ومخالفة الامانة خيانة . وليس كل خيانة حراما . فان الأمانة تنقسم الى واجبة ومندوبة ؛ فكذلك تنقسم الخيانة الى حرام ومكروه وخلاف الأولى في حق غير الأنبياء أما الأنبياء فلعلو مرتبتهم تكون حراماً في حقكم لأن الله لم يحوجهم الى ذلك . فاستوت بواطنهم وظواهرهم ، ولا يمكن الاعتذار عن الزمخشري بأن استراق النظر فوق حد التكليف ، لأنه لو كان كذلك لم تفترق الحال فيه بين الانبياء وغيرهم ، ولكان غير موصوف بالحرمة في حق غير الانبياء ؛ ولا في حق الانبياء فلما افترق الحال فيه وجعل في حق الانبياء حراماً وفي حق غيرهم حلالا دل على أنه في محل التكليف والقدرة ؛ وأما قول الزمخشري ولا يحسن الى آخره فقد قيل انه لعطف العرض على الجوهر وليس بصحيح لان العرض يعطف على الجوهر قال الله تعالى (والله خلقكم وما تعملون) وقيل ليشمل أدق أفعال الجوارح وهو خائنة الاعين تنبيها على أعلاها وأدق أفعال القلوب وهو ماتخفيه الصدور تنبيها على مافيها ، وهو معنى حسن ، لكن لايكفي والذي عندي فيما أشار اليه الزمخشري أن النظرة الخائنة يحمل عليها ماتخفيه الصدور ؛ فكأنه قال يعلم خائنة الاعين وسببها الحامل عليها الذي هو أخفى منها من قوله (يعلم السر وأخفى) وفي هذا زيادة ؛ وهو أن الاخفى هو الباعث على ذلك فهذا معنى مساعدته لانه أخص به بخلاف كونه عرضا مع جواهر أو فعل قلب مع فعل جارحة فانه أمر عام لاخصوصية له وأن العين الخائنة هي التي تنظر الى مالاينبغي سواء أكانت سراً أم جهراً وليس ذلك المراد بل المراد الاسرار انتهى .

﴿ آية أخرى ﴾

قال رحمه الله : قوله تعالى (والله يقضي بالحق) قال الزمخشري يعني والذي هذه صفاته وأحواله لايقضي الا بالحق وكذا قال في قوله (والله يقول الحق) ولاشك في ذلك في خصوص الكلام ، وفكرت فيه فوجدت له طريقين : أحدهما مفهوم الصفة فان الشيء موصوف بالحق وغيره والحكم عليه بالقول أو القضاء وتخصيصه باحدى صفتي الذات يقتضي نفيه عما عداها مفهوم المخالفة عند القائل بمفهوم الصفة . وهذا مطرد في هذه المادة وغيرها في كل كلام . والطريق الثاني – وهو الذي أشار اليه الزمخشري في سورة غافر – أن من

هذه صفته لايقضى إلا بالحق فهذا يختص بهذه المادة ويطرد حيث ذكر اسم من أسماء الله تعالى . وكان سببه أخذ ذلك من ترتيب الحكم على الوصف ليشعر بالعلة ، وحيث وجدت العلة يوجد المعلول ، وحيث وجد المعلول ينتفى ضده وهذا معنى الحصر ، ويطرد ذلك فى مادة يكون الحكم فيها على اسم مشتمل على معنى يقتضى التعليل بذلك . فهاتان الطريقان تفيدان المقصود ولولا ذلك لم يلزم هذا الحصر . وأما مفهوم اللقب وحصر المبتدأ فى الخبر فانما يفيد نفى الحكم عن غير المحكوم عليه المخبر عنه بانه بقول أو بنص ، فذاك حصر غير هذا والله أعلم انتهى .

﴿ آية أخرى ﴾

قال رحمه الله : قوله تعالى (ما عليهم من سبيل) قول الزمخشرى « من » اذا دخلت لتأكيد النفى كهذه الآية وقولنا : ما قام من رجل وشبهه هل هى لتأكيد النفى الذى هو مدلول قولنا ما قام ، أو لتأكيد ارادة العموم من قولنا « رجل » المنفى ؟ والحق الثانى ولذلك قال الزمخشرى : ما من عائب ولاعاتب ولا معاقب وهذه قاعدة ينبغى التنبه لها . ومما يشير الى ذلك قوله تعالى (هل الى مرد من سبيل) ليس المراد الاستفهام أى سبيل أو بعض سبيل ؟ ويسأل عن قوله (لما رأوا العذاب) وكونه ماضياً كيف جاء بعدقوله (وترى الظالمين) وهو مستقبل ؟ وقوله (عليها) الضمير للنار ، ولم يتقدم لها ذكر ، لكن دل العذاب عليها . قوله تعالى (انما السبيل على الذين يظلمون الناس) . قال رحمه الله . قال الزمخشرى يبتدئونهم بالظلم حسن ،ولكن أحسن منه أن فى القرآن اشارة الى أن المبتدىء هو الظالم ، والمنتصر ليس بظالم ، ولا يوصف فعله بشىء من الظلم . وحينئذ لا يحسن أن يقال يبتدئونهم بالظلم لاشعاره بأن الثانى ظلم غير مبتدأ به ، فيرخص فيه ، بل هو ليس بظلم أصلا ، وانما استفدنا ذلك من إطلاق الآية (يظلمون الناس) مفهومه أن غيرهم لا يظلمون وأنهم هم ظالمون ، فهى جامعة تستعمل فى الجانبين لبيان ظلم المبتدىء بالسيئة ونفى ظلم المجازى بها . وفى الآية دلالة ظاهرة أن « إنما » للحصر لأنه قصد بها تأكيد النفى فى قوله (ما عليهم من سبيل) وإنما يؤكد النفى اذا دلت على الحصر بخلاف ما اذا جعلناها لمجرد الاثبات .

﴿ آية أخرى ﴾

قوله تعالى (إن ذلك لمن عزم الامور) قال الشيخ الامام : قول الزمخشرى

لمن عزم الامور وحذف الراجع لانه مفهوم كما حذف من قولهم : السمن منوان بدرهم أحسن منه أن يقال : ان ذلك إشارة إلى الصبر والمغفرة لدلالة «صبر وغفر» عليهما كانه قال إن صبرهم ومغفرتهم فأغنى عن الرابط كقوله(ولباس التقوى ذلك خير).

قوله تعالى : (ومن يعش عن ذكر الرحمن نقيض) قرىء شاذاً (ومن يعشو) بالواو وجعلها الزمخشري موصولة وان كانت تحتمل أن تكون شرطية وثبتت الواو كما ثبتت فى (من يتقى ويصبر) . ثم قال وحق هذا القارىء أن يرفع (نقيض) واعترض عليه أبو حيان بان يكون جزم الجواب يشبه الموصول باسم الشرط .واذا كان ذلك مسموعا فى « الذى » ولم يستعمل اسم شرط فاولى أن يكون فيما استعمل موصولا. وشرطا قال الشاعر

ولا تحفرن بئراً تريد أخا بها　　فانك فيها أنت من دونه تقع

كذاك الذى يبغى على الناس ظالما　　تصبه على رغم عواقب ما صنع

أنشدهما ابن الأعرابى وهو مذهب الكوفيين ؛ وله وجه من القياس . لأنه كما يشبه الموصول باسم الشرط فدخلت الفاء فى خبره فكذلك يشبه به فينجزم الخبر ، الا أن دخول الفاء ينقاس بشروطه المذكورة فى علم النحو وهذا لاينفيه البصريون . انتهى ماقاله أبو حيان . فأما ماقاله من القياس فى جزم الجواب على دخول الفاء فصحيح واما القياس « من» على « الذى » ففيه نظر ، لأن « الذى » استعملت فى معنى الشرط ، فلا بعد فى دخول الفاء فى خبرها ، وفى جزم جوابها نظر الى معناها ، لأنها استعملت فى معنى الشرط وأما«من»اذا خرجت عن الشرطية واستعملت موصولة لم تكن فى معنى الشرط فكيف يجزم الجواب . فالتحقيق أنه لايجزم بها أصلا ،لأن الجزم إما بالمعنى واما باللفظ لاجائز أن يكون بالمعنى ،لأن المعنى والحالة هذه ليس هو الشرط ، ولا باللفظ لأن اللفظ مشترك بين الشرط والموصول فقد يرد الثانى ؛ ولان القياس انما يصح لو اتحد المعنى ؛ فقد تبين أن القياس ليس بصحيح لانهما لم يشتركا فى المعنى فضلا عن أن يقال إنه أولى انتهى .

﴿ آية أخرى ﴾

قال رضى الله عنه : قال الزمخشرى فى سورة الزخرف فى قول ابراهيم عليه الصلاة والسلام (سيهدين) انه قال مرة (فهو يهدين) ومرة (فانه سيهدين) فاجمع بينهما وقدر كأنه قال فهو يهدين (وسيهدين) فيدلان على استمرار الهداية فى الحال والاستقبال . قلت : والذى قاله الزمخشرى صحيح وليس عندى فيه

زيادة أخرى تظهر بها مناسبة كل من الموضعين لما ذكر فيه فانه هنا قال (وجعلها كلمة باقية فى عقبه) فناسب الاستقبال لاجل العقب وفى سورة الشعراء له وحده فناسب قوله (فهو يهدين) وبقى قوله (إنى ذاهب الى ربى سيهدين) وليس فيه ذكر العقب لانه أمر مستقبل ولانه قد يقصد بالسين تحقق ذلك الفعل انتهى.

﴿آية أخرى﴾

قال رضى الله عنه قوله تعالى (ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله) قد يؤخذ منه أن «انما» للحصر ، لانها لولم تكن للحصر لم تفد هنا الا مجرد التأكيد وقد استفيد من «إن» الاولى ويحتاج الى ان تستقرىء أهل فى كلام العرب ان زيدا انه قائم ؛ فان لم يكن ذلك مسموعا صح ماقلناه من إفادتها الحصر ؛ وان كان مسموعا فتتوقف الدلالة لانه يقال انها للتأكيد والله أعلم انتهى.

قال الشيخ الامام رحمه الله تعالى قوله تعالى (محمد رسول الله) بعد قوله (لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق) الآية خطر لى فيه أنه رد لقول سهيل بن عمرو ومن معه فى قصة الحديبية لو نعلم أنك رسول الله ما قاتلناك [1] كانه بلسان الحال يقول محمد رسول الله بشهادة الله التى هى أعظم شهادة وان لم تعلموا انتم ، وبهذا يترجح ان يكون (رسول الله) خبرا ولا يكون صفة وان كان الزمخشرى لم يذكر هذا الاعراب ؛ وانما جعله خبر مبتدأ أو مبتدأ وما بعده عطف بيان انتهى.

﴿آية أخرى﴾

قال رحمه الله قوله تعالى (ولا يتمنونه ابداً) وفى البقرة (ولن يتمنوه) ما نصه : تكلم فيه السهيلى بناءً على أن كلمة «لا» ابلغ . وصاحب درة التنزيل بناءً على أن «لن» أبلغ . وأنا اقول ان «لن» ابلغ فى حقيقة النفى والمبالغة فيه أول زمان النفى ، و «لا» ابلغ فى الطرف الآخر وهو المستقبل مع اشتراكهما فيه . وورد التأبيد فيهما ، واذا عرف ذلك ففى سورة البقرة قال (قل ان كانت لكم الدار الآخرة عند الله خالصة من دون الناس) وهذا الشرط وصلة واحدة وهى نهاية مراد المؤمن ، وجزاؤها الامر بتمنى الموت لذلك ، لأنه اذا كانت نهاية المراد قد حصلت فلا مانع من تمنى الموت الموصل الى الدار الأخرة الخالصة التى ثبت حصولها لهم على هذا التقدير ؛ فحسن بعده «لن» لانها قاطعة بالنفى الآن المضاد للشرط الذى قدر حصوله الآن ، فالمقصود تحقيق النفى الآن وتأكيده ،

---

(١) وذلك حين كتب على رضى الله عنه فى كتاب الصلح «هذا ماقاضى عليه محمد رسول الله» فقال سهيل مقالته .

وان امتد فى المستقبل ، ولذلك قرن بالتأبيد ، فحصل تأكيدان أحدهما فى الطرف الاول بلن والثانى فى الطرف الآخر بالتأبيد . وفى سورة الجمعة قال (ان زعمتم أنكم أولياء لله من دون الناس) فجعل الشرط امرآ مستقبلا قد يقع الزعم منهم غداً أو بعد غد . ورتب عليه الامر بتمنى الموت ، لأنه يلزم من كونهم أولياء حصول الدار الآخرة لهم ، وان لم يدل عليها مطابقة كالآية الأولى فجاء الانتفاء للتمنى المستقبل التى متى وقع الزعم علم انتفاء التمنى ، فكان التأكيد فيه فى الطرف الآخر فقط ، وكذلك صرح بالتأبيد ، ولم يؤت بصيغة « لن » فان قلت فمن اين لك هذا الفرق بين « لن » و« لا » ولم يذكره النحاة وغاية ما ذكره بعضهم الاختلاف فى ان « لن » أوسع أو « لا » أوسع وفى أن « لا » تختص بالمستقبل أو تحتمل الحال والاستقبال ، وهذا الذى قلته أنت من أن كلا منهما ابلغ من وجه لم يذكره احد . قلت وان لم يذكروه فانهم لم ينفوه ويؤخذ من استقراء مواردها . قال تعالى (فان لم تفعلوا ولن تفعلوا) (وقالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودة) (وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى) (ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم) (انا لن ندخلها ابدا ماداموا فيها) (لن نؤمن لك حتى تفجر لنا) (فلن يهتدوا اذا ابدا) (لن يضروكم الا اذى) (لن ندخلها حتى يخرجوا منها) (ولن نؤمن لرقيك حتى تنزل) (ولن تفلحوا اذا ابدا) (لن تنفعكم أرحامكم) (فلن أبرح الارض حتى ياذن لى أبى) وغير ذلك من الآيات . فانظر موارد هذه الآيات وقوة تحقيق النفى فى الحال فيها ، وفى بعضها التأبيد لارادة تقوية الطرفين وفى قوله (اذا ابداً) المقصود تحقيق النفى من ذلك الوقت الى الابد ان تآخر عن وقت الخطاب فالتأبيد من ابتداء زمانه الى الابد ولذلك احترزت فى أول كلامى فلم اقل من الآن وأما « لا » فقال تعالى (إنى أعلم مالا تعلمون) لان القصد نفى علمهم فى المستقبل . فلا يحسن هنا . وكذلك (لاتجزى نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها عدل ولاتنفعها شفاعة) ليس المقصود المبالغة فى تأكيد النفى لانه معلوم وقول موسى (لاأبرح حتى ابلغ) أى لاابرح مسافراً ولعله قال قبل السفر فليس كقول اخى يوسف (فلن ابرح الارض) (واذآ لايلبسون خلافك الا قليلا) لماكان المستثنى الزمان الاول جاز « لا » والمستثنى فى (ان يضروكم الاأذى) الفعل فكان « لن » مع تحقيق النفى فى أول الازمنة وانظر كيف وقع التعادل بين « لن » و« لا » اشتركا فى نفى المستقبل واختصت « لا » بنفى الحال والماضى واختصت

لن بقوة النفى من ابتداء المستقبل. وكذلك جاءت فى قوله (لن ترانى) لان المقصود قوة نفى رؤيته ذلك الوقت فى الدنيا، ولم يجيء فيها التأبيد فلا صريح دلالتها على النفى فى الآخرة ودلالة « لن » على النفى فى أول أزمنة الاستقبال أقوى من دلالة « لا » ودلالة «لا» على استغراق الازمنة المستقبلة أقوى من دلالة «لن» لما فى «لا» من المد المناسب المستقبل، فلذلك نقول «لا» أوسع «ولن» أقوى وسعة لا فى الظرف من المستقبل ويمده ماقبله الى أول أزمنة الاستقبال، وقد تستعمل فى الحال، وفى الماضى فصارت لجميع لازمنة؛ « ولن » لا تصلح إلا للمستقبل وهي باقية فى اوله. فظاهر «لن» باقية والمعادلة بين الحرفين من حكمة لسان العرب. والله اعلم انتهى.

الفهم السديد من انزال الحديد

قال الشيخ الامام رحمه الله تعالى: الحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم، أما بعد فانى نظرت يوما فى قوله تعالى (وأنزلنا الحديد) وأقوال المفسرين فيه، فقيل نزل آدم من الجنة ومعه خمسة اشياء من حديد الكلبتان والسندان والمطرقة والميقعة والابرة؛ والميقعة خشبة القصار التى يدق عليها، وعن الحسن (أنزلنا الحديد) خلقناه، كقوله (وأنزل لكم من الانعام) وذلك أن اوامره تنزل من السماء وقضاياه وأحكامه، فاستحسنت هذا القول، والتعبير بلفظ الانزال عن الخلق والعلاقة بينهما ماذكر من أن الاوامر والقضايا والاحكام نازلة من السماء بحسب تسمية المخلوق بالمنزل لذلك، لان كلاهما من القضايا المترتبة على الاوامر والاحكام والقضايا، ثم فكرت فى كون القضاء والاوامر والاحكام نازلة من السماء فوقع لى أنها جهة العلو بالنسبة الى العبد الذى هو مأمور ومقضى عليه ومحكوم عليه، والمناسبة فى ذلك أن المأمور محله التسافل والذلة والخضوع، والاوامر الواردة عليه محلها العلو والاستعلاء والقهر، وذلك علو معنوى، والعلو المعنوى يناسبه العلو الحسى، فاقتضى ذلك أن تكون الاوامر تأتى من جهة العلو؛ والسماء محيطة بالمخلوقات من جميع الجهات؛ فجعلت الاوامر منها، والمأمور فى الحضيض منها ليرى نفسه أبداً سافلا رتبة وصورة تحت الاوامر لينقاد اليها، وذلك من لطف الله به، حتى لا تتكبر نفسه فيهلك، فهذه حكمة الله فى تخصيص السماء بمجيء الاوامر منها، وكان فى الامكان أن يجعلها من جهة أخرى، ولعل لأجل ذلك خلق الله العالم على هذه الهيئة؛ وخلق السموات بهذه الصفة وأسكنها ملائكته الذين هم سفراء بينه وبين خلقه وحملة أمره وأحكامه

وخلق فوق ذلك عرشه وكرسيه ليركز فى نفوس العباد عظمته واستعلاء أوامره عليهم لينقادوا لها ؛ ويرشد الى ذلك قوله (خلق لكم ما فى السموات وما فى الارض جميعاً منه) وليس ذلك لتحيزه تعالى فيها ، ولما كانت جهة السماء بهذه المثابة وارتكزت الامور المذكورة فى نفوس العباد رفعوا أيديهم فى الدعاء إلى تلك الجهة لنزول القضاء لا لتحيز الرب سبحانه وتعالى فيها ، وانما هو تدبير فى المخلوقات وما يرد اليهم من الاوامر وما يصلحهم ، والرب سبحانه وتعالى متعال عن ذلك لا تصل اليه العقول ، وحسب العبد معرفة نفسه بالذلة والعجز والجهل والتكليف وامتثال ما أمر به وكلف واجتناب ما نهى عنه ، وتعظيم الرب الذى منه الأمر والنهى والوقوف عندها وعدم التفكر فى ذات الرب سبحانه فالعقول تقصر دونها والله أعلم انتهى .

﴿ آية أخرى ﴾

قال رحمه الله قوله تعالى (وجاء فرعون ومن قبله والمؤتفكات بالخاطئة فعصوا رسول ربهم) شاهد لان المفرد المضاف للعموم لان الظاهر ان المراد بالرسول موسى المرسل الى فرعون ، ولفظ المرسل الى المؤتفكات ويدخل ايضا هرون ويوسف وان كان قبله انتهى . والله أعلم .

﴿ آية أخرى ﴾

قوله تعالى (لترون الجحيم ثم لترونها عين اليقين ثم لتسئلن يومئذ عن النعيم) سأل سائل عن هذا الترتيب ؛ ان كان من ترتيب الجمل بمعنى انه اقسم على رؤيتها ثم اقسم على رؤيتها عين اليقين ثم اقسم على السؤال فواضح ؛ لكنه ليس المتبادر الى الفهم من الآية . فان على هذا التقدير لا يكون الترتيب فى المقسم عليه بل فى نفس المقسم ؛ والمتبادر من الآية انه فى المقسم عليه فلابد من طريق لتحقيق هذا المتبادر ؛ والقسم انشاء لا يقبل الترتيب بين الضربين ؛ بل له ان يضربهما معا او يضرب عمرا ثم زيدا ؛ فانه انما رتب بين القسمين لا بين المقسم عليهما . فالوجه فى فهم الآية ان نقول «ثم» دالة على تأخر ما بعد رؤية الجحيم الاولى ، وكانه بعد رؤية الجحيم (لترونها عين اليقين) ولا يمكننا أن نقول ان «بعد» ظرف مقدم لان القسم له صدر الكلام فلا يعمل ما بعده فيما قبله لكنا نقول هو ظرف لمحذوف يدل على المقسم عليه كأنه بعد ذلك (لترونها عين اليقين) والله وهكذا التقدير فى الجملة الثالثة · فالقسم الآن على ما يقع مرتبا فى ذلك الوقت ونظيره قوله ان دخلت الدار فوالله لاوطئتك فهو قسم الآن على انه لا يطأ بعد دخول الدار فالمعلق فى الحقيقة هو المقسم عليه لا القسم وان كان ظاهر التعليق

يقتضى انه القسم لانه الذى جعل جزاء فالشرط كالجملة المعطوف عليها والقسم كالجمل المعطوفة والله أعلم ، هذا كله ان قدرنا القسم بعد قسم يقبل اللام أما اذا قدرناه قسما واحداً قبل (لترون الجحيم) شاملا للجمل الثلاث فلا يأتى هذا الامكان ويكون قد اقسم قسما واحدا لا اقساما ثلاثة ، وتظهر فائدة هذا البحث اذا حلف فقال والله لاضربن زيدا ثم والله لاضربن عمرا ثم والله لاضربن خالداً كانت ثلاثة أيمان ، وكون اليمين على الثلاث الآن لاشك فيه ، وهل يجب الترتيب ، هذا محتمل . والذى يظهر أن يرجع الى نيته فان نوى الترتيب لم يبرأ الا بالترتيب ، وان لم ينو كفى وجود الثلاث كيف اتفق ، ومتى ترك الثلاث لزمه ثلاث كفارات ، وان فعل واحدة وترك ثنتين لزمه كفارة ماترك ، واذا قال : والله لأضربن زيداً ثم لأضربن عمراً ثم لاضربن خالداً ، كانت يميناً واحدة مرتبة على الثلاث فى قوة قوله : والله لأضربن زيداً ثم عمراً ثم خالداً ، ولافرق بينهما الا زيادة التأكيد فى كل واحدة ، ويحتمل أن يفرق بينهما ويقال أن قوله والله لاضربن زيداً ثم عمراً ثم خالدا يميناً واحدة بلا اشكال ، ومتى أعاد اللام فى الاثنين كانت ثلاثة ايمان ، وان كان لايقدر القسم فى كل منها ، بل هو فى الاثبات كلا فى النفى اذا قال والله لاضربت زيداً ولا عمراً فانها يمينان ، وان كان لفظ اليمين واحداً ، وهذان الاحتمالان قلتهما تفقها لانقلا ولايترجح الآن منهما عندى شىء . ولعله يقوى عندى ان شاء الله بعد ذلك هذا الاحتمال الثانى ، فانى مائل اليه ، ولكنى لم أجد الآن دليلا ينهض ترجيحه انتهى .

﴿ آيات أخرى ﴾

هذه الآيات اذا كتبت تقدم الى مواضعها . قال الشيخ الامام رضى الله عنه : قوله تعالى (ما للظالمين من حميم ولاشفيع يطاع) زيدت « من » لافادة صفة العموم ، فهى بمنزلة قولك : لاحميم ولاشفيع يطاع اذا ثبت اسم لا معها فى افادة كل فرد مما ذكر . قال الزمخشرى : فان قلت مامعنى قوله (ولاشفيع يطاع) قلت : يحتمل أن يتناول النفى الشفاعة والطاعة معاً ، وأن يتناول الطاعة دون الشفاعة كما تقول ما عندى كتاب يباع ، فهو يحتمل نفى البيع وحده ، وأن عندك كتاباً الا انك لاتبيعه ونفيهما جميعا وان لا كتاب عندك ولا كونه مبيعاً ونحوه * ولا ترى الضب بها ينجحر * يريد نفى الضب والانجحار ، قال الشيخ الامام مدلول اللفظ ومعناه نفى المركب من الموصوف والصفة ، ولكن لانتفاء المركب طريقان وهما الاحتمالان اللذان ذكرهما ، فهما احتمالان فى طريق الانتفاء

الذى دل عليه اللفظ ، لا فى مدلول اللفظ ومعناه . فان الاحتمالين فى المدلول أن يكون اللفظ لهما إما مشتركا وإما حقيقة او مجازاً وهذا ليس كذلك . وانما نبهنا على ذلك لتعلم أن المراد من كلام الزمخشرى وغيره من الفضلاء بخلاف ماأوهمه كلامه هذا وكذا قولك ماعندى كتاب يباع انما مدلوله نفى كتاب موصوف وساكت عما سواه ؛ والاحتمالان فى الواقع وفى نفس الامر وكذا * ولا ترى الضب بها ينجحر * انما دل على عدم رؤية الضب منجحراً ، والاحتمالان فى ان الضب بها ولا ينجحر أو لا ضب بها اصلا ، وحمله على ارادة الثانى صحيح ليس من مدلول اللفظ ، لانه لو كان من مدلول اللفظ لاطرد ولكان مما دل عليه سياق الكلام ومقصود الشارع ، وكذلك قوله « على لاحب لايهتدى بمناره » يريد لامنار له فيهتدى به ، تعرف مقصوده ذلك من القرينة لامن اللفظ وحده ؛ ألا تراك لوقلت زيد لاينتفع بعلمه ولا علم له لم يحسن ذلك الاعلى بعد ، ولعل الفرق أن حيث قصد وصف النكرة كلاحب وصف بعدم الاهتداء بمناره فالابلغ انتفاء المنار ، وفى زيد لم يقصد وصفه بل المدلول نفى الانتفاع عن علمه فاستدعى وجود السالبة البسيطة التى يذكرها المنطقيون وأنها لا تقتضى وجود موضوعها صحيح ذلك ، ولكن منها مايستحسن فى كلام العرب ومنها مالا يستحسن . قال الزمخشرى فان قلت فعلى اى الاحتمالين يجب حمله ؟ قلت على نفى الأمرين جميعاً من قبل أن الشفعاء هم أولياء الله ، وأولياء الله لايحبون ولا يرضون الا من أحبه الله ورضيه وأن الله لا يحب الظالمين فلا يحبونهم ، واذا لم يحبوهم لم ينصروهم ولم يشفعوا لهم قال الله تعالى (وما للظالمين من انصار) قال (ولا يشفعون إلا لمن ارتضى) ولان الشفاعة لا تكون الا فى زيادة التفضل ، وأهل التفضل وزيادته إنما هم أهل الثواب بدليل قوله (ويزيدهم من فضله) وعن الحسن « والله مايكون لهم شفيع البتة » قال الشيخ الامام حمله على انتفاء الامرين صحيح ، وقولنا « انتفاء » خير من قوله « نفى » لأن النفى فعل الفاعل ، فيوهم أنه مدلول اللفظ وقدقدمنا أنه ليس كذلك والاستدلال له بقوله تعالى (ولا يشفعون الا لمن ارتضى) صحيح ، ومعناه ارتضى الشفاعة له وكذا (الا لمن أذن له) وكذا (من ذا الذى يشفع عنده الا باذنه) وان كانت الآية الأولى أصرح فى اشتراط الارتضاء ، ولاشك أن المعنى لمن ارتضاه فتجتمع شروط حذف العائد على الموصول . وكأن الزمخشرى اراد من هذا القول أن الفاسق غير مرتضى فلا تشمله الشفاعة ، لكنا نقول الظاهر أن المراد الا لمن ارتضى أن يشفع له ، فحذف هذا وتوسع فى الضمير ونصب بالفعل وحذف

حينئذ، أو يقال انه بالأذن بالشفاعة له حصل العفو عنه ، فصار مرتضى فى ذلك الوقت ، ويكفى فى كونه مرتضى اسلامه وإن كره فسقه . وأما قوله ان الشفاعة لا تكون الا فى زيادة التفضل فليس بصحيح ، وانما ذلك اعتزال منه لانكاره الشفاعة التى هى فى فصل القضاء المجمع عليها وهو لا يسلمها ؛ وليست خاصة بأهل التفضيل . وقوله تعالى (ويزيدهم من فضله) لا يقتضى انحصار ذلك فيهم ، وقول الزمخشرى اذا لم يحبوهم لم يشفعوا لهم قد يمنع لأن الشفاعة قد تكون للرحمة من غير محبة . قال الزمخشرى فان قلت الغرض حاصل بذكر الشفيع ونفيه فما الفائدة فى ذكر هذه الصفة ونفيها ؟ قلت فى ذكرها فائدة جليلة ، وهى أنها ضمت اليه ليقام انتفاء الموصوف مقام الشاهد على انتفاء الصفة ، لأن الصفة لا تتأتى بدون موصوفها ، فيكون ذلك ازالة لتوهم وجود الموصوف . بيانه أنك اذا عوتبت على القعود عن الغزو ، فقلت : مالى فرس أركبه ولا معى سلاح أحارب به ، فقد جعلت عدم الفرس وفقد السلاح علة مانعة من الركوب والمحاربة كأنك تقول كيف يتأتى منى الركوب والمحاربة ولا فرس لى ولا سلاح معى ؟ فكذلك قوله (ولا شفيع يطاع) معناه كيف يتأتى الشفيع ولا شفيع ؟ فكان ذكر التشفيع والاستشهاد على عدم تأتيه بعدم الشفيع وضعا لانتفاء الشفيع موضع الامر المعروف غير المنكر الذى لا ينبغى أن يتوهم خلافه قال الشيخ الامام فى ذكر هذه الصفة ، وهى قوله (يطاع) ست فوائد (إحداها) انها الذى تتشوف اليه نفوس من يقصد أن يشفع فيه مكان التصريح بنفيها فتأفى اعضاد الظالمين وقطعاً لقلوبهم وحطما لهم ، لأن من كان متشوقا الى شىء فصرح له بأنه لا يحصل له كان أنكى له من أن يدل عليه بلفظ شامل له ولغيره أو مستلزم اياه فكانت للتخصيص أو للتوضيح أو لمجرد هذا القصد مع مساواتها (الثانية) أن من الشفعاء من لا تقبل شفاعته فلا غرض فيه أصلا ، ومنهم من تقبل شفاعته وهو المقصود ، فنص عليه تحقيقا لمن قصد نفيه ، وهى صفة مخصصة ، وقدم هذا الغرض على ما يقتضيه مفهوم الصفة من وجود غيره لقيام الدليل على عدمه وهذه الفائدة مغايرة للاولى ، لأن هذه فى آحاد الشفعاء وتلك فى صفة شفاعتهم . (الثالثة) ماتدل عليه مادة « يطاع » والغالب فى الشفاعة استعمال لفظ القبول والنفع وما أشبههما ، أما الطاعة فانما تقال فى الأمر ، فذكرها ههنا النكتة بديعة وهى أنه لما ذكر الظالمين وشأن الظالمين فى الدنيا القوة والشفعاء المتكلم عنهم بمنزلة من يأمر فيطاع نفى عنهم ذلك فى الآخرة تبكيتا وحسرة ، فان النفس اذا

ذكرت ما كانت عليه وزال عنها وخوطبت به كان أشد عليها . (الرابعة) أنه إشارة الى هول ذلك اليوم ؛ وأن شدته بلغت مبلغاً لاينفع فيه الا شفيع له قوة ورتبة ان يطاع ، لو وجد ، وهو لا يوجد . وهذه قريبة من التى قبلها ، إلا أنها بحسب الحاضر وتلك بحسب الماضى . (الخامسة) التنبيه على ماقصد الشفيع لأجله كقول المغلوب الذى ما عنده أحد قصد الشفيع لأجله ؛ يقول ما عندى أحد ينصرنى ، تنبيها على أن مقصوده النصرة . (السادسة) ماذكره الزمخشرى ، وحاصله التنبيه على أن المقصود نفى الصفة وذكر الدليل على نفيها . وذكر الشىء بدليله أحسن ؛ فالمقصود نفى الطاعة التى هى قبول الشفاعة ، وتعليل ذلك النفى بانتفاء الشفيع ؛ وكون المقصود نفى الطاعة هو الذى قدمناه فى كلامنا فى الأوجه المتقدمة ، والتعليل أفاده الزمخشرى هنا ؛ ويخرج من دلالته أيضا إفادة نفى الشفيع على عكس مايقتضيه مفهوم الصفة ؛ فتكون فائدة سابعة ولنشرح كلامه فنقول قوله « ضمت اليه » اى الى الموصوف ؛ واستعمل لفظ الضم ليفيد الهيئة الاجتماعية ، فان الغرض يحصل منها لامن ذكر الصفة وحدها وقوله « ليقام » أى الغرض من الضم هذه الاقامة وقوله « مقام الشاهد » أى الدليل ولم يذكر لفظ العلة لانه انما يستعمل فى الوجوديات والانتفاء عدمى وقوله «لان الصفة لاتتأتى بدون موصوفها » تعليل لكون انتفاء الموصوف شاهدا ودليلا وهو تعليل صحيح ويلزم من وجود الصفة وجود الموصوف ومن عدمها عدمه ولو قال : لأنه لاتتأتى صفة بدون موصوفها سلم من جعل اسم « إن » نكرة . وقوله فيكون ذلك أى إقامة الموصوف شاهدا لتوهم وجود الموصوف أى الشفيع ولا يريد الموصوف المقيد بكونه موصوفاً لاستحالة توهم وجوده بدون صفته وانما يريد مطلق الشفيع وإنما كانت إقامة نفيه شاهداً مزيلة وجوده لان الشاهد يجب أن يكون معلوما وإذا كان الانتفاء معلوما لم يكن الوجود موهوماً . وهذا قد أشار اليه الزمخشرى فى كلامه حيث قال : لا ينبغى أن يتوهم خلافه فعلم أنه لم يقصد بنفى الشفيع إفادة الانتفاء لان انتفاءه معلوم بما قدمه من قوله (ولايشفعون الالمن ارتضى) ونحوه فعلم ان الاخبار به هنا إنما قصد به ماترتب عليه وهو انتفاء الشفيع الذى عبر عنه بالطاعة وأقامه شاهدا على ذلك ، وينبغى أن يكتب على الحاشية أى وبيانا لانه لم يقصد بنفى الموصوف إلا نفى صفته والاستدلال بانتفائه على انتفائها وحينئذ لايبقى فى كلام الزمخشرى اشكال وقوله « وبيانه » الى آخره صحيح وقوله فكان الشفيع

والاستشهاد أى ماقدمناه والشفيع هو قبول الشفاعة وهو المراد بالطاعة هنا وقوله « وضعا » أى تنزيلا لانتفاء الشفيع منزلة المعلوم الذى لايتوهم وجوده فلا ينفى لقصد نفيه فى ذاته بل لدلالته وما ترتب عليه والله أعلم . فهذا ما ظهر لى فى كلام الزمخشرى بعد أن أشكل على جماعة من الفضلاء وظنوه معكوساً وكم له مثل هذا مما يدل على قوة فهمه وتدقيقه واشارته بالكلام اليسير الى المعنى الكثير الغامض ، لكن فى عبارته هنا قصور عن مراده، وهو موضع قلق ، وكنت ممن ظن أن كلامه معكوس ، ورأيت عليه لبعض الفضلاء المتقدمين حلا لاشكاله ، ولكنه لم يصنع شيئا فى حله وقد فتح الله على بذلك وصارت صعوبته كأن لم تكن ؛ وهكذا العلم ينفتح بأدنى شيء ، وانى لاسر بما منحنى الله من ذلك واراه خيرا من الدنيا وما فيها لايعدله ملك ولا مال . وأعوذ بالله من أن أعجب به أو يحصل لى فى نفسى منه كبر ، لكنى أراه فضلا من الله على مع ضعفى وعجزى وقلة حيلتى واعترافى بفضل الزمخشرى . كتبه على بن عبد الكافى السبكى فى سنة احدى وخمسين وسبعمائة والحمد لله رب العالمين .

قال الشيخ الامام رحمه الله فى قوله تعالى : (ربنا آتنا فى الدنيا حسنة وفى الآخرة حسنة وقنا عذاب النار) :

من الناس من قد[1] دبروا فتحصلوا ... على نعمة فى نسلهم هى باقيه
ومالى تدبير لنفسى لا ولا ... لنسلى لكن نعمة الله كافيه
كما عالنى دهرى كذاك يعول من ... أخلفه فى عيشة هى راضيه
ومنهم أناس وفر الله حظهم ... لخيرهم فى جنة هى عاليه
وقولى ربى آتنا حسنتيهما ... وثالثة عنا جهنم واقيه

نظمتها يوم الاثنين سابع شوال سنة اثنتين وخمسين وسبعمائة بسبب أنى تفكرت فى حالى وحال اولادى ولى فى القضاء أربع عشرة سنة لم يحصل لهم ما يبقى لهم من بعدى وأقمت قبل ذلك بمصر نحواً من سبع عشرة سنة متمكنا من أن أحصل لهم رواتب كثيرة لم أحصل لهم شيئاً من ذلك ، وافتكرت قاضيين فى دمشق ابن أبى عصرون وابن الزكى حصلا ماهو باق لذريتهما الى اليوم ، وابن دقيق العيد فى مصر لم يترك لاولاده شيئا ولا حصل لهم بعده شيئاً ونفسى تطلب الخير لأولادى فى حياتى وبعد مماتى فتوكلت على الله وأحلتهم على فضله كما تفضل على ، ونظمت هذه الابيات وأشرت فى البيت الأخير الى قوله تعالى (ربنا

(١) «قد» غير موجودة فى الأصل، ولعل الوزن لايستقيم بدونها .

آتنا فى الدنيا حسنة وفى الآخرة حسنة وقنا عذاب النار) أسال الله تعالى ذلك. وصلى الله على محمد وآله وسلم تسليما كثيراً . كتبه داعيا لمصنفه ولذريته بالرحمة والمغفرة وجوامع الخيرات فى الدارين لى ولهم ولسائر المسلمين محمد بن احمد الفصيح المقرىء الشافعي عفا الله عنه . حسبنا الله ونعم الوكيل .

. . .

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ كتاب الطهارة ﴾

قال الشيخ الامام رحمه الله ورضى عنه قول الشافعى فى الأم « وكل الماء طهور مالم يخالطه نجاسة » لايرد عليه المتغير تغيرا كثيرا بطاهر، لأنه ليس بماء ، ويستنبط منه ان المتغير تغيراً كثيرا بما لا يسلب اطلاق اسم الماء عنه من الطاهرات طهور ، خلافا للعراقيين، ويستنبط منه ان المستعمل طهور ، وهو القول القديم ومن يمنعه يعتذر بأن مقصود الشافعى غيره ؛ وقد يورد عليه الذى وقعت فيه نجاسة جامدة، وهو دون القلتين فانه ليس بطهور وما خالطه الا ان يريد بالمخالطة ماهو أعم من المجاورة فيرد عليه اذا كان كثيراً الا ان نقول بوجوب التباعد فلا يرد شيء وهو الجديد والام من الكتب الجديدة فينبغى ان يشرح على هذا وما جاوز القلتين يمنع أن مخالطته للنجاسة ويكون حد القلتين فاصلا ثم قال الشافعى « الماء على الطهارة فلا ينجس الا بنجس يخالطه » وهذا يرد على المجاور ويجاب بما سبق انتهى . نقل من خطه.

(مسألة) رجل جنب وفى ظهره جراح فغسل الصحيح وتيمم عن الجريح ، وصلى الظهر ، ثم أحدث ، فجاء وقت العصر فتوضأ وضوءاً كاملا : فهلا تيمم لحق الجراحة التى فى ظهره لاجل الجنابة ام لا .

(الجواب) الأصل المقرر أن التيمم عن الحدث وعن الجنابة لايبيح الا صلاة فريضة واحدة فالمذكور استفاد بتيممه استباحة فريضة وما شاء من النوافل مالم يحدث، فاذا أحدث امتنع عليه النفل مضافا الى امتناع الفرض، فاذا توضأ عاد الى حالته قبل الحدث ، وهو استباحة النفل فقط وامتناع الفرض حتى يتيمم عن الجنابة، وهذا لا خلاف فيه إلا على مذهب المزنى ؛ فانه يصلى به اكثر من فرض ؛ أما على [illegible] الشافعى فلا وممن صرح أن الجنب إذا حصل عليه وقت صلاة أخرى يعيد التيمم ابن الصباغ.

وبقية الأصحاب كلامهم يقتضيه ؛ وإنما لم يصرح به بعضهم لأنه داخل فى عموم كلامهم أنه لايصلى بتيمم واحد أكثر من فريضة واحدة وماشاء من النوافل ، وقد نص الجرجانى على أن الجنب اذا تيمم لعدم الماء وأدى به الفرض ثم أحدث ثم وجد من الماء مايكفيه للوضوء ولايكفيه للجنابة ، فهو ممنوع من فعل الفرض والنفل للحدث ، فان قلنا يلزمه استعماله فليستعمله ويتنفل ماشاء أن يتنفل ؛ ويستبيح الفرض والنفل ، فان قلنا لايلزمه استعماله لزمه أن يتوضأ به للنفل دون الفرض ، لأنه محدث معه من الماء مايرفع حدثه ، فوضوءه يرفع حدثه الطارىء فيعود كما كان قبل الحدث ؛ وقد كان قبله ممنوعاً من الفرض دون النفل واذا اراد ان يستبيح الفرض تيمم له . قال وهذه مسألة شاذة من وجهين : احدهما هو وضوء يبيح النفل دون الفرض ؛ والثانى أنه محدث يصح تيممه للفرض دون النفل . انتهى كلام الجرجانى . وهى نظير مسألتنا الا أنها فى عدم الماء ومسألتنا فى الجراحة ولافرق . وقد قال البغوى وغيره اذا كان جنباً والجراحة فى غير أعضاء الوضوء فغسل الصحيح وتيمم للجريح ثم أحدث قبل أن يصلى فريضة لزمه الوضوء ولايلزمه التيمم لأن تيممه عن غير أعضاء الوضوء فلا يؤثر فيه الحدث وهذا الوضوء يبيح الفرض والنفل بالنسبة للحدث وقد كانا مباحين بالتيمم قبل الحدث ولكن بالحدث امتنع فعلهما فبالوضوء يرتفع ذلك المنع ويرجع الى حكمه قبل الحدث وهو استباحتها وأما قول النووى فى الروضة عقيب ذلك ولوصلى فريضة ثم أحدث ثم توضأ للنافلة ولايتيمم فهى مسألة الجرجانى اعنى نظيرتها فهذا الوضوء يبيح النفل دون الفرض لانه يرده الى حالته المتقدمة قبل الحدث وهو كان يستبيح النفل دون الفرض لانه قدأدى الفرض. وسكت النووى عما لوأراد أن ينوى فرضاً ووجب التيمم عليه لطهوره وأما قول النووى : وكذا حكم جميع الفرائض كلها . فيوهم أن الفرائض كلها حكمها حكم النافلة ، وأنه اذا أحدث يتوضأ لها ولايتيمم ، وهذا لايقوله احد؛ فينبغى تأويله على أحد شيئين إما أن يقال الفرائض كلها من الطواف والصلاة المنذورة حكمها حكم الصلاة المفروضة قبل الوطء على رأى اذا تيممت الحائض ووطئها ففى وجه يجب عليها إعادة التيمم كالصلاة المفروضة وإما ان يقال كلما تيممت وتوضأت وصلت فرضاً ثم أحدثت بعده كان الحكم كذلك من أنها تتوضأ للنافلة ولاتتيمم اى للنافلة والله تعالى اعلم .

(مسألة) محدث غمس يده فى ماء كثير راكد غمسة واحدة هل يحصل له التثليث .

المندوب من غير ان يحرك يده ام لابد أن يحرك يده فى الماء مرتين .

(أجاب) ان كان الماء راكداً لم يحصل له التثليث سواء أحرك يده أم لا ، ولو كان جارياً حصل التثليث بمكثها وقفة ثلاث لحظات . واما قول القاضى الحسين فى الراكد انه اذا خضخض الماء فيه، وقول البغوى اذا حركه فيه يقوم مقام العدد فلم تتبين لى صحته . وقد أبطل الأصحاب القول بأن مكثه فى الماء الكثير يقوم مقام العدد بأنه لو استنجى بحجر طويل يمر أجزاءه على المحل شيئاً فشيئاً لا يكفى ، بل لا بد من رعاية صورة العدد، والقول بأن الخضخضة تكفى بعيد جداً . وعبارة المهذب إن حملت على ذلك ورد عليه فأورد عليه فان الماء قبل الانفصال عن المحل لايثبت له حكم فلا يحصل به العدد ، فان فرضت حركة بحيث انفصل ذلك منه ودخل فيه ماء آخر فهو أقرب قليلا ، ولكنه أيضاً بعيد لان الماء الراكد كله ماء واحد يتقوى بعضه ببعض فالوجه انه لايتم غسله مالم تنفصل اليد أو الاناء أو الثوب عن الماء او يأتى عليه ماء آخر حكمه غير حكم الماء الاول والله اعلم .

(مسألة) قول الفقهاء يأخذ لصماخيه ماء جديداً ، هل أخذ الماء الجديد شرط لصحة مسح الصماخين أو يستحب لهما حتى لو مسح بتلك مسح وجهى الاذنين أجزأه ، لان مامسح به الاذنين طهور ، وكذا مامسح به الرأس ثانياً .

(اجاب) هو مستحب وليس بشرط لما ذكره السائل والله اعلم .

(مسألة) فى محدث غسل يده عن الفرض بغرفة ثم أخذ غرفة ثانية فغسل بها من الاصابع الى المرفق ثم رد الماء من المرفق الى الأصابع ، فهل يحصل التثليث المندوب برد الماء ثانياً قبل انفصاله عن اليد أم لا : وهل يفرق بين هذه الصورة وبين ما إذا ابتدأ الغسل من المرفق الى الاصابع ثم رد الماء من الاصابع الى المرفق أم لا . أفتونا مأجورين رحمكم الله .

(اجاب) تغمده الله برحمته وأسكنه أعلى غرفات جنته : لا يحصل التثليث المندوب بذلك ، ولا فرق بين أن يبتدىء من المرفق أو الاصابع . والله تعالى أعلم .

(مسألة) الهرة اذا أكلت فأرة وولغت فى ماء قليل فالصحيح أنها ان غابت بحيث يمكن ورودها على ماء كثير فهو طاهر والافلا : وهل هذا الحكم فى غير الهرة وفى الثوب اذا تنجس وغسل ما يمكن أن يكون هو النجس أولا ؟ وهل اذا حمل المصلى الهرة أو الثوب والحالة هذه تبطل صلاته أم لا ؟

(الجواب) لا يتعدى حكم الهرة الى غيرها من الحيوانات ، لأن الحكم بالطهارة فيها يستند الى استصحاب طهارة مع ضرب من العفو . فقوى . واذا حملها المصلى

بطلت صلاته استصحاباً للنجاسة ولا يتعدى العفو الى غيرها من الحيوانات ، لعدم عسر الاحتراز وهو علة العفو ، والمعظم انما صححوا النجاسة اذا لم تغب وتصحيح الطهارة اذا غابت قال الرافعي انه الاظهر وهو كما قال ؛ الا أنه ليس مسنونا الى المعظم كما فى شرح المهذب ؛ وقال الماوردى : ان الاصح فيه النجاسة والثوب المذكور ينبغى القطع بأنه لاينجس الماء لعدم استصحاب النجاسة فيه ، فانا لم نتحقق حصولها فى القدر الباقى وإذا لبسه المصلى بطلت صلاته لاشتراط يقين الطهارة أو ظنها فى الصلاة ، وهو مفقود ، وجوب غسل جميع الثوب محقق بعضه يغسله للنجاسة وبعضه يغسله الاشتباه ، فاذا غسل بعضه فالمحقق المستحب وجوب الغسل باحدى العلتين لا العلة المعينة ؛ ووجوب الغسل يكفى فى بطلان الصلاة ، ولا يكفى فى تنجيس الماء والله اعلم ، وهذه الاحكام لم اجدها منقولة وقد كتبت عليها كتابة مطولة فى فتوى سألنى بعض الفقهاء عنها والله اعلم .

(مسألة) الشعر الذى على الفرو المدبوغ طاهر ، إما لان الشعر يطهر بالدباغ واما لان الشعور طاهرة . وهذا لاشك عندى فيه ؛ لما روى مسلم رحمه الله فى صحيحه عن ابى الخير مرشد بن عبد الله اليزنى قال « رأيت على ابن وعلة السبئى [1] فروة فمسسته فقال مالك تمسه ؟ قد سألت عبد الله بن عباس ، قلت إنا نكون بالمغرب ومعنا البربر والمجوس نؤتى بالكبش قدذبحوه ونحن لا نأكل ذبائحهم ويأتونا بالسقاء يجعلون فيه الودك فقال ابن عباس : قد سألنا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقال دباغه طهوره » فهذا نص فى المسئلة ، وصحح ابن ابى عصرون أن الشعر يطهر بالدباغ . والصحيح عندمعظم الاصحاب ، وهو المنصوص المشهور أن الشعر ينجس بالموت ، ولا يطهر بالدباغ ، وهو خلاف الحديث والذى أختاره وأفتى به مادل عليه الحديث. والله أعلم.

(فائدة) نقل الشيخ أبو محمد مذهب الزهرى أن الجلد يحل الانتفاع به قبل الدباغ نقله صاحب التتمة أنه ليس بنجس وهو صحيح . وزاد فقال انه وجه لاصحابنا عن ابن القطان أن الزهومة التى فيه نجسة فهو كثوب متنجس ؛ وهذا خلاف مذهب الزهرى ، فجعله اياه مثله ليس بجيد ، ونقل الرافعى مافى التتمة بدون كون الزهومة نجسة ؛ وجعله كالثوب النجس ، فأوهم أنه طاهر يحل الانتفاع به مطلقا وليس بجيد . وزاد بعضهم فنقل الوجه أنه يجوز أكله قبل الدباغ ،

(١) هو عبدالرحمن بن وعلة السبئى ـ بفتح السين والباء وكسر الهمزة ـ المصرى

وهذا لما أوهمه كلام الرافعي ، وليس بجيد ، وانما يأتي ذلك على مذهب الزهري ، أما عندنا فلا .

(فائدة) تكلم الاصحاب فيما اذا غمس الجنب بعض بدنه فى ماء قليل ونوى اذا كان الماء يتردد على أعضائه ، وفى اغتسال المرأة والرجل، وخطر لى فيه بحثان (أحدهما) يفصل بين أن ينوى رفع الجنابة عن الجزء المنغمس أو عن الجميع ، فان كان عن الجميع فاستعمال الماء فى الجميع فلا يقع حتى ينغمس ، وكذا مادام متردداً على العضو وبدنه عليه أن لايكون مستعملا فى اغتراف المرأة فليحرر هذا البحث ويستدل بكون النبي صلى الله عليه وسلم اغتسل ولم يستفصل منها هل نوت رفع الحدث أو الاعتراف [١] أن الماء المستعمل طهور ان كانت هذه القاعدة تقتضي العموم من القول والفعل والتقرير .

(مسألة) الأغسال المسنونة هل تقضى ؟ لم أرفيها نقلا ، ولكن مرة تركت غسل الجمعة لعذر فلما جئت فى الجمعة الثانية أغتسل لها تذكرت وأردت أن أغتسل مرة أخرى عن الجمعة الثانية ، ففكرت فيما يقتضيه الفقه من ذلك فترددت ؛ إن نظرنا الى أنه شرع لمعنى وهو الاجتماع فقد فات فلا يقضى وإن نظرنا الى أنه عبادة مؤقتة وأمكن تداركها بعد خروج الوقت فيقضى كسائر السنن [٢] لاسيما اذا قلنا انه يستحب للمسافر وغيره ممن لايحضر الجمعة وانه لاجل اليوم ؛ وقد يقال ولو قلنا لأجل اليوم فقد فات اليوم فلا يقضى، وقد يقال : ولو قدر لاجل الاجتماع وان فات فيقضى استدرا كا لأصل العبادة ؛ والمسئلة محتملة ولا يبعد أن يجيء فيه خلاف ، وانما النظر فى الترجيح .

(فائدة) ان قال قائل ، فيما اذا اشتبه ماء طاهر بماء نجس : ان الاصل فى كل منهما الطهارة ويقين النجاسة انما هو فى احدهما فلا يعارض الاصل المستصحب

---

(١) روى الامام أحمد وابو داود والنسائى والترمذى وقال حديث حسن صحيح عن ابن عباس قال « اغتسل بعض ازواج النبي صلى الله عليه وسلم فى جفنة فجاء النبي صلى الله عليه وسلم ليتوضأ منها أو يغتسل فقالت له يارسول الله انى كنت جنبا . فقال : ان الماء لايجنب » وروى مسلم عن ابن عباس « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يغتسل بفضل ميمونة » .

(٢) الحق الذى لاشك فيه عند التحقيق ان غسل الجمعة واجب ، لقول النبي صلى الله عليه وسلم « غسل يوم الجمعة واجب على كل محتلم » متفق عليه من حديث أبى سعيد الخدرى رضى الله عنه .

فى كل منهما بعينه فبقى الوجه المقابل بانه تهجم بغير اجتهاد . فجوابه ان الاصل فى كل منهما بعينه الطهارة يعارضه الاصل عدم وقوع النجاسة فى الآخر ، فلتكن واقعة فيه وصار فى كل منهما بعينه أصلان : أصل يدل على الطهارة بنفسه وأصل يدل على النجاسة بالطريق التى أشرنا اليها . فاحتجنا الى تقوية الأول بالاجتهاد ليندفع به الثانى فينفرد الأول ولعل القائل بالهجوم يقول ان الأصل الاول دال بنفسه والثانى دال بواسطة فالاول ارجح فيكتفى به بلا اجتهاد لكن عند التحقيق نجد التعارض قويا لأن يقين النجاسة موجود واحتمالها بالنسبة اليهما على السواء حتى يرجح أحدهما باجتهاد . والله اعلم .

(فائدة) قاسوا الجنون على النوم فى نقض الوضوء بعلة الغلبة على العقل بطريق الاولى ولك أن تقول فى النوم الغلبة على العقل واسترخاء المفاصل ، وهو مظنة خروج الخارج وأما الغلبة على العقل فانما تقتضى عدم الشعور لا نفس الخروج ومتى اعتبر استرخاء المفاصل إما علة وإما جزء علة امتنع القياس وهذا القياس ظهر لى ولم يظهر لى جوابه .

(فائدة) السكران اذا عومل معاملة الصاحى مطلقاً لا يحكم بصحة وضوئه ويدعى الى الصلاة ويقتل بتركها ؛ ويرد عليه انه منهى عن الصلاة لقوله تعالى (لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى) .

(فائدة) قوله تعالى (ياايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا) هل الضمير فى « اغسلوا » للذين آمنوا فيكونون مأمورين الآن بالغسل وقت القيام أو الذين آمنوا القائمين للصلاة لما دل عليه الشرط فلا يكونون مأمورين إلا وقت القيام للصلاة ؟ فيه بحث والاظهر الثانى . وهذه قاعدة شريفة ينبنى عليها مباحث كثيرة ويشهد لاختيار الثانى قوله تعالى (ياأيها النبى اذا طلقتم النساء فطلقوهن) فطابق الأمر مادل الشرط عليه . ومن المباحث المتعلقة به اذا قلت: يازيد إذا زالت الشمس فصل ، هل هو مأمور الآن أولا يكون مأموراً إلا وقت الزوال ؟ وهو المختار ولا يرد عليه أنا نختار عدم التعلق لأن التعلق بحسبه فالتعلق إنما هو بفعله وقت الزوال وبالقائمين وقت القيام فهم بهذا القيد متعلق الأمر وهم بدون القيد ليسوا متعلق الامر ولا يرد عليه أنا نختار فى قوله إن طلعت الشمس فأنت طالق أن الايقاع الآن والوقوع عند الطلوع لأنا لا نعنى بالايقاع إلا إيقاع مايقع عند الطلوع . فافهم هذا فانه من نفائس المباحث ولم أجده منقولا لكن حركنى له قول الشافعى فى الام « ان ظاهر ها أن من قام الى

الصلاة فعليه أن يتوضأ » فتأملت كلامه لم يقل عليهم أن يتوضؤا اذا قاموا الى الصلاة فانظر ما أنفع تأمل كلام العلماء لاسيما إمام العلماء وخطيبهم رحمه الله .

(فائدة فقهية) قال بعض الاصحاب ان من موجبات الغسل تنجس البدن أو بعضه ونيته . وقال الرافعي لأن الاكثرين آمنوا بذلك واستدل بذلك على أن النية جزء من الغسل والإلمام يعنعرا وأنا اقول ان النية ليست جزءاً من الغسل وأمنع ذلك لأن الواجب فى تنجس البدن لا يجب غسله البتة حتى لو أمكن فصل النجاسة عنه من غير غسل لم يجب الغسل ، وقد صورت المسئلة فيما اذا تكشط الجلد الذى مسته النجاسة فانه لايجب غسل ماظهر مما لم تمسه النجاسة . والجنابة واجبها غسل البدن حتى لو تكشط الجلد أوقطع عضو وجب غسل ماظهر وكذا فى الحدث فافهم ذلك فانه دقيق وبه يتبين أن لا نية على البدن فى غسل النجاسة اصلا بخلاف غسل الجنابة . والله أعلم .

(مسألة) سئل الشيخ الامام رحمه الله عن الفرق بين مطلق الماء والماء المطلق فأجاب بما نصه : الفرق بين مطلق الشيء والشيء المطلق والمراد بالاول حقيقة الماهية وبالثانى هى تقيد الاطلاق فالاول لايقيد ، والثانى يقيد لاتقيد التجرد عن جميع القيود ، وقد لايراد ذلك بل يراد التجرد عن قيود معروفة ولذلك أمثلة : منها مطلق الماء والماء المطلق ، فالاول ينقسم الى الطهور ؛ والطاهر غير الطهور والنجس وكل من الطاهر غير الطهور والنجس ينقسم الى المتغير وغير المتغير والمتغير ينقسم بحسب ما يتغير به ويخرجه ذلك عن أن يقع عليه اسم الماء ، والثانى وهو الماء المطلق لاينقسم الى هذه الاقسام ، وانما يصدق على أحدها وهو الطهور وذلك لا أجد فيه قيد الاطلاق ، وهو التجرد عن القيود اللازمة التى يمتنع بها أن يقال له ماء الا مقيداً كقولنا ماء متغير بزعفران أو اشنان أونحوه ؛ وماء اللحم وماء الباقلاء وما أشبه ذلك . ومنها اسم الرقبة وحقيقتها يصدق على السليمة والمعيبة ؛ والمطلقة لايصدق الا على السليمة ، ولايجزىء فى العتق عن الكفارة الارقبة سليمة لاطلاق الشارع اياها والرقبة المطلقة مقيدة بالاطلاق بخلاف مطلق الرقبة . ومنها الدرهم المذكور فى العقود قد يقيد بالناقص والكامل وحقيقته منقسمة اليهما ، واذا اطلق تقيد بالكامل المتعارف بالرواج بين الناس . ومنها الثمن والأجرة والصداق ونحوها من الاعراض المجعولة فى الذمة تنقسم الى الحال والمؤجل واذا أطلقت انما تحمل على الحال فالاطلاق قيد اقتضى ذلك . ومنها حقيقة القرابة يدخل فيها الأب والابن وغيرهما من

القرابات وعند الاطلاق لايدخل فيها الأب والابن لانهما أعلى من أن يطلق فيهما لفظ القرابة لما لهما من الخصوصية المقتضية المزيد على بقية القرابات فيقال انهما أقرب الاقارب وأفعل التفضيل يستدعي المشاركة فلولا ماقلناه من تحقيق معنى القرابة فيهما لما صدق عليهما انهما اقرب الاقارب ، وانما امتنع اطلاق القرابة عليهما لما يقتضيه الاطلاق من التقييد بالقرابة العامة التى لامزيد فيها على مجرد القرابة فان قلت اللفظ انما وضع لمطلق الحقيقة لا للحقيقة المطلقة فتقييدكم اياه عند الاطلاق بالحقيقة المطلقة من اين . قلت قد أورد على ابنى عبدالوهاب ذلك وهو الذى حركنى لما كتبت وأجبته باطلاق المتكلم فصار قيدا فى اللفظ فان قلت من المعلوم انه ليس فى اللفظ فهل تقولون أن ذلك قرينة حالية أو لفظية . قلت هو قرينة وهو من قبيل القرائن اللفظية متوسطة بين القرائن الملفوظ بها والقرائن الحالية وهى منه صادرة من المتكلم عند كلامه وذلك لان الكلام يخرج عن كونه كلاماً بالزيادة والنقصان وقد لا يخرج عن كونه كلاماً ولكن يتعين معناه بالتقييد فانك اذا قلت قام الناس كان كلاماً يقتضى اخبارك بقيام الناس جميعهم ؛ فاذا قلت : ان قام الناس خرج عن كونه كلاما ولكن خرج عن اقتضاء كلام جميعهم الى قيام من عدا زيدا ، وقد علمت أن لافادة قام الناس للاخبار بقيام جميعهم شرطين أحدهما ان لا يبتدئه بما يخالفه . والثانى أن لا يختمه بما يخالفه ، وله شرط ثالث ايضا ، وهو أن يكون صادرا عن قصد فلا اعتبار بكلام الساهى والنائم ، فهذه ثلاثة شروط لابد منها ، وعلى السامع التنبه لها . فان قلت : من أين لنا اشتراط ذلك واللفظ وحده كاف فى الافادة ؟ لان الواضع وضعه لذلك . قلت : وضع الواضع له معناه أنه جعله مهيئا لان يفيد ذلك المعنى عند استعمال المتكلم له على الوجه المخصوص والمفيد فى الحقيقة انما هو المتكلم واللفظ دلالة الموضوعة لذلك . فان قلت : لو سمعنا « قام الناس » ولم نعلم من قائله هل قصده أولا « وهل ابتدأه أو ختمه بما يغيره أولا ؛ هل لنا أن نخبر عنه بانه قال « قام الناس » اولا . قلت : فيه نظر ، يحتمل أن يقال يجوز لان الاصل عدم الابتداء والختم بما يغيره ، ويحتمل أن يقال لايجوز ، لان العمدة ليس هو اللفظ ، ولكن الكلام النفسانى القديم بذات المتكلم وهو حكمه . واللفظ دليل عليه مشروط بشروط ولم تتحقق ، ويحتمل أن يقال : ان العلم بالقصد لابد منه لانه شرط والشك فى الشرط يقتضى الشك فى المشروط والعلم بعدم الابتداء او الختم بما يخالفه لايشترط لانهما مانعان والشك فى المانع لايقتضى الشك فى الحكم لان

الاصل عدمه والمختار عندى أنه لابد من العلم بالثلاثة ومقصودنا بهذا أن يجعل سكوت المتكلم على كلامه كالجزء من اللفظ فلذلك قلنا انه من قبيل القرائن اللفظية. فان قلت هل يشبه هذا ماقاله الشافعى من قول سفيان فى حديث وضع الجوائح [1] وقول سفيان كان فى الحديث شيء فنسيته ، وجعل الشافعى ذلك مانعاً من الاستدلال على وجوب وضع الجوائح . قلت : نعم يشبهه من وجه ويفارقه من وجه ؛ وهو أن الحديث تحققنا من قول سفيان : انه كان فيه شيء يقوى احتمال تغيير اللفظ بخلاف ما نحن فيه ؛ اذا لم يتحقق ؛ نعم لو سمعنا كلام متكلم ، وفى آخره كلام خفى علينا فهذا نظيره ؛ فليس لنا أن نخبر عنه بما سمعناه ؛ ولا نشهد عليه به ، لان الكلام الخفى الذى التبس علينا قد يكون فيه تغيير الحكم فان قلت ألستم تقولون ان « قام الناس » دليل على قيام الناس ؟ قلت مجرد هذا القول اذا قبلناه فيه تسمح واذا انكرناه قد لا يحتمله من لم يحقق كلامنا والذى نقوله انه انما يدل بالشروط الثلاثة . فان قلت هل يلتفت هذا على ما قيل فى حد دلالة اللفظ ؟ قلت نعم وقد اختار المتأخرون فيها انها كون اللفظ بحيث اذا أطلق فهم منه المعنى من كان عالماً بوضعه له ؛ وهذه دلالة بالقوة. وأما الدلالة بالفعل فهى افادته المعنى الموضوع ؛ وهذا انما يكون بالشروط الثلاثة التى ذكرناها ؛ والأول وهو الذى بالقوة أيضا أخذ فيه هذا الاطلاق، والاطلاق قد يراد به الاستعمال . وقد يراد به الاستعمال المقيد بالاطلاق بالشروط التى ذكرناها والدلالة قد تنسب الى اللفظ وهى افادته المعنى كما قلناه وقد تنسب الى المتكلم وهى افادته ذلك المعنى أيضا باللفظ، وأما قول بعضهم : هى فهم المعنى فينبغى أن يحمل على أن مراده افهام المعنى ، فرجع الى ما قلناه . والفرق بين الفهم والافهام ظاهر فان الفهم صفة السامع والافهام صفة المتكلم

(١) روى مسلم عن جابر «أن النبى ﷺ أمر بوضع الجوائح » ورواه أحمد والنسائى وأبو داود بلفظ «أن النبى ﷺ وضع الجوائح » . فى النهاية والجائحة هى الآفة التى تهلك الثمار والأموال وتستأصلها ، وكل مصيبة عظيمة وفتنة مبيرة جائحة والجمع جوائح ؛ ومنه الحديث انه نهى عن بيع السنين ووضع الجوائح وفى رواية وأمر بوضع الجوائح ، هذا امر ندب واستحباب عند عامة الفقهاء لا أمر وجوب ، وقال أحمد وجماعة من أصحاب الحديث هو لازم يوضع بقدر ماهلك وقال مالك يوضع فى الثلث فصاعدا أى اذا كانت الجائحة دون الثلث فهو من مال المشترى وان كان أكثر فمن مال البائع .

أو صفة اللفظ على سبيل المجاز انتهى .

﴿ مسألة من مصر فى شهر المحرم سنة خمس وخمسين وسبعمائة ﴾

مايقول السادة الفقهاء أئمة الدين رضى الله عنهم أجمعين وعلماء المسلمين الموفقين لهدايته لطاعته والمعانون بعنايته على مرضاته فى رجل متوضىء ثم أجنب من غير لمس ولا نوم متكئا وقلتم إنه لاينتقض وضوؤه على الصحيح ثم دخل عليه وقت أداء فريضة ولم يجد الماء وأعوزه بشروطه فتيمم وصلى تلك الفريضة ثم دخل عليه فريضة ثانية وكذا ثالثة وهلم جرا وهو على ذلك الوضوء الأول الذى كان قبل الجنابة فهل له أن يصلى كل فريضة بذلك الوضوء وينزل التيمم منزلة الغسل أم يحتاج فى كل صلاة تيمما ، وما يكون الجواب عن قول الشيخ محيي الدين رحمه الله فى كتاب الأذكار إن الجنب أو الحائض اذا لم يجدا الماء وجاز لهما القراءة فان أحدثا بعد ذلك لم تحرم عليه القراءة كما لو اغتسل ثم أحدث فما الجواب عن ذلك أفتونا مأجورين .

﴿ الجواب ﴾ اذا صلى الجنب المذكور بذلك التيمم فريضة ليس له أن يصلى فريضة أخرى حتى يتيمم تيمما آخر لأن المتيمم لايجمع بين فريضتين سواء أكان تيممه عن حدث أم جنابة بل يحتاج فى كل صلاة مفروضة الى تيمم وأما قول الشيخ محيي الدين رضى الله عنه المذكور ولا معارضة فيه لذلك لأن التيمم فى الجنابة يقوم مقام الغسل كما يقوم فى الحدث مقام الوضوء وفى كلا الموضعين قيامه مقامهما فى الاباحة لافى رفع الحدث ولا فى رفع الجنابة ولم يقل الشيخ محيي الدين انه يقوم مقام الغسل أو ينزل منزلة الغسل فى كل شىء وإنما أراد انه ينزل التيمم منزلة الغسل فى جواز قراءة القرآن بالتيمم كما جازت بالغسل وان الحدث بعد ذلك لايؤثر فى إباحة التيمم القراءة كما لايؤثر فى إباحة الغسل فيها وبين مسألة الاستفتاء ومسألة الاذكار اشتراك وافتراق فان المستفتى عنه متوضىء يمنع من الصلاة بجنابته حتى يتيمم ويباح له القرآن بتيممه الأول ، والذى فى الاذكار جنب لايحرم عليه القرآن ولا اللبث فى المسجد لتيممه ويحرم عليه الصلاة ومس المصحف والسجود لحدثه فاشتركا فى إباحة القرآن وافترقا فى أن المستفتى عنه يصلى النوافل ويسجد للتلاوة بخلاف المذكور فى الاذكار ، وقد ذكر الجرجانى فى الشافعى مسألة الاذكار من النوادر انه جنب يمنع من الصلاة والسجود ومس المصحف ولا يمنع من اللبث فى المسجد وقراءة القرآن وكذا ذكر فى المعاياة انه ليس جنب لايمنع من قراءة القرآن ولا

من اللبث في المسجد إلا واحد وهو جنب تيمم ثم أحدث فانه لا يمنع فيما يختص بالجنابة ويمنع فيما يختص بالحدث كما اذا اغتسل ثم احدث . والصورة التى ذكرها المستفتى قد ترد على الجرجانى ولكن مقصوده يدخل فى عمومه وذكر الجرجانى فى الشافى اذا تيمم الجنب وأدى الفرض ثم أحدث ثم وجد ما يكفيه للوضوء وقلنا لا يلزمه استعماله فيلزمه أن يتوضأ به للنفل دون الفرض فيباح له النفل دون الفرض فاذا أراد أن يستبيح الفرض تيمم له قال وهذه المسألة شاذة من وجهين وضوء يبيح النفل دون الفرض ومحدث يصح تيممه للفرض دون النفل . وقد قال البغوى ونقله الشيخ محيى الدين عنه فى الروضة وعن غيره أيضاً إن كان جنباً والجراحة فى غير أعضاء الوضوء فغسل الصحيح وتيمم عن الجريح ثم أحدث قبل أن يصلى فريضة لزمه الوضوء ولا يلزمه التيمم وهذا صحيح لان حكم التيمم باق لانه لم يصل به الى الآن فرضاً قال وكذا الفرائض كلها يعنى التى يتيمم اذا تيمم الجنب لها ثم أحدث قبل أن يفعلها يلزمه الوضوء اذا كانت مما تحتاج الى الوضوء كالطواف ولا يلزم التيمم يبقى حكم اذا كان قد أدى به ذلك الفرض فان كان قد أدى به فرضاً فلا يشك عاقل أنه لا بد من تيمم آخر لانه قد عرف من موضع أنه لا يجمع بتيمم واحد بين فرضين . واعلم أن مسألة الاذكار اذا حملت على أنه أحدث بعد التيمم وقبل القراءة لا إشكال فيها فلو كان قد قرأ فالقراءة الثانية هل تكون كالفريضة الثانية حتى يحتاج فيها الى تيمم آخر أولانها كلها كالفرض الواحد وفى جعله كل قراءة فرضاً يحتاج الى إفراده بتيمم لعسر ذلك لان كل آية فرض فكان يحتاج الى تيمم لكل آية بل لكل كلام متميز بنفسه من القرآن وان كان دون آية أو يحتاج الى ضابط يضبط مقدار ما يعد فريضة من القراءة والظاهر أن القراءة كلها شيء واحد والذى ينبغى أن يقال فى هذا أن القراءة كالنوافل فيستبيح المتيمم بها ما شاء وقد قال الجرجانى اذا تيمم الجنب استباح فعل الصلاة والسجود ومس المصحف وقراءة القرآن واللبث فى المسجد يعنى أن الصلاة فرض فاذا تيمم لها لعدم الماء أو غيره من الاسباب المبيحة للتيمم استفاد جوازها وجواز كل ما ذكر معها لانه كنوافل الصلاة وكذلك فيما يغلب ظن الوطء كالحائض لكن القاضى حسين قال : اذا تيممت لغشيان الزوج فهو كالتيمم للفرض لان التمكين واجب عليها وقال مع ذلك انما لها أن تصلى به فرضاً واحداً ولا يجب عليها تجديد التيمم لكل وطأة ونقله البغوى عنه واستشكاله وهو معذور فى استشكاله والمختار خلافه كما اشرنا اليه وهو الصحيح والله أعلم والحمد لله رب العالمين .

﴿ كتاب الصلاة ﴾

﴿ مسألة ﴾ فى قوله تعالى (قد نرى تقلب وجهك فى السماء) محبته صلى الله عليه وسلم لان يوجه الى الكعبة لانها قبلة ابراهيم ولان العرب يعظمونها فيرجى اسلامهم بها وهم أكثر من بنى اسرائيل ولان الصلاة اليها أفضل من الصلاة الى بيت المقدس وينبغى الحرص على أداء العبادات على أبلغ وجوه الكمال وهذه العلة الثالثة لم أجدها منقولة ولكن استنبطتها وانما قلت إن التوجه للكعبة افضل لان الزمن الذى أوجب الله فيه التوجه اليها أطول من الزمان الذى أوجب فيه التوجه الى بيت المقدس وكل ما كان طلبه أكثر كان أفضل ولانها ناسخة لبيت المقدس والناسخ أفضل من المنسوخ وعلى هذا نقول صلاة المسلمين اليوم الى الكعبة أفضل من صلاتهم الى بيت المقدس حين كان التوجه اليها واجبا وان كان فى وقته فاضلا واجباً وهذا شيء يقتضى الحرص على طلبه مع ما كان صلى الله عليه وسلم يتوقعه من الله تعالى بتحويله الى الكعبة بخلاف الاحكام المستقرة لا يطلب تغييرها . فان قلت اذا كان الحرص على التحويل الى الكعبة طلباً لكمال الصلاة وما فيها من الفضل فلم لا طلب الرجوع الى مكة لان الصلاة فيها عندكم افضل من الصلاة فى المدينة ؟ . قلت : أما بالنسبة الى النبى صلى الله عليه وسلم والمهاجرين فلا نقول إن صلاتهم بالمدينة تنقص عن صلاتهم بمكة بل هى مثلها ويحصل لهم الاجر الذى كان يحصل بمكة لانهم أخرجوا منها كرها فيستمر لهم ذلك الاجر كما قال صلى الله عليه وسلم «اذا مرض العبد أو سافر كتب الله له ما كان يعمل صحيحاً مقيما »[1] وهكذا نقول لو أن شخصاً من المجاورين فى مكة أو المدينة أخرج كرها كانت صلاته فى غيرها كصلاته فيها لهذا الحديث . فان قلت : هذا يستمر لكم قبل فتح مكة أما بعد الفتح فقد كان يمكنهم الاقامة بها . قلت المهاجرون تحرم عليهم الاقامة بمكة أكثر من ثلاث لانهم تركوها لله تعالى وشيء ترك لله تعالى لا يرجع فيه فكانوا فى حكم الممنوعين منها فكذلك يجرى عليهم ذلك الاجر والله أعلم وهذه المسألة جرت فى الميعاد.

قال الشيخ الامام رضى الله عنه : الحمد لله الذى من علينا برسوله وهدانا

---

(١) الذى فى كشف الخفا ومزيل الالباس عما اشتهر من الاحاديث على ألسنة الناس للعجلونى « اذا مرض العبد أو سافر كتب الله له من الاجر مثل ما كان يعمل صحيحا مقيما . رواه البخارى وأحمد وابن حبان عن أبى موسى رضى الله عنه » .

لاتباع سبيله وبين لنا معالم الكتاب والسنة وأوضح لنا بها طريقاً الى الجنة نحمده وهو المحمود على ما حكم وقضى ونسأله التوفيق لما يحب ويرضى وأشهد أن لا اله الا الله وحده لاشريك له توحيداً تضمحل عنده شبه التشبيه والتعطيل وأشهد أن محمداً عبده الهادى الى سواء السبيل صلى الله عليه وسلم وشمل أصحابه بالرضوان وعمم . وبعد فان اهم امور المسلمين الصلاة يجب على كل مسلم الاهتمام بها والمحافظة على ادائها وإقامة شعارها وفيها امور مجمع عليها لا مندوحة عن الاتيان بها وأمور اختلف العلماء فى وجوبها ، وطريق الرشاد فى ذلك امران إما ان يتحرى الخروج من الخلاف إن امكن وإما ان ينظر ماصح عن النبى صلى الله عليه وسلم فيتمسك به فاذا فعل ذلك كانت صلاته صواباً صالحة داخلة فى قوله تعالى (فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملا صالحا) وان مما اجتمع فيه هذان الأمران قراءة المأموم الفاتحة خلف الامام فانه اذا فعل ذلك صحت صلاته بلا خلاف فان ابن عبد البر نقل اجماع العلماء على أن من قرأ خلف الامام الفاتحة فصلاته تامة ولا إعادة عليه ، وكفى بهذا ترجيحا لمن يقصد الاحتياط لصحة صلاته فانه اذا ترك القراءة خلف الامام اختلف العلماء هل صلاته صحيحة أم باطلة فى السرية والجهرية معاً ، وقد رويت آثار كثيرة فى القراءة خلف الامام فى السرية والجهرية معاً عن الصحابة والتابعين ، وآثار أخرى فى السرية والجهرية ، وأما الآثار فى تركها فى السرية والجهرية فقليلة ، ومن أراد الوقوف على آثار الصحابة والتابعين فى ذلك فليطالع كتاب القراءة خلف الامام للبخارى ، ولو سلمنا صحة الآثار فى تركها فى السرية والجهرية ومساواتها للآثار الأخرى فهى معارضة بها ، وحينئذ نرجع الى رسول الله ﷺ الذى كان كلامه كله شفاء وهدى بأبى هو وأمى فما أحسن ماقال ابن عباس رضى الله عنه « ليس أحد بعد النبى صلى الله عليه وسلم إلا ويؤخذ من قوله ويترك إلا النبى صلى الله عليه وسلم » وأخذ هذه الكلمة من ابن عباس مجاهد وأخذها منها مالك رضى الله عنه واشتهرت عنه ، ووجدنا الدليل الصحيح من السنة والنظر يقتضى وجوب قراءة الفاتحة خلف الامام أما السنة فما روى عبادة بن الصامت أن النبى صلى الله عليه وسلم قرأ فى صلاة الصبح فثقلت عليه القراءة فلما فرغ قال لعلكم تقرءون وراء إمامكم قلنا نعم هذا يارسول الله قال لاتفعلوا إلا بفاتحة الكتاب فانه لاصلاة لمن لم يقرأ بها . رواه أبو داود والترمذى والدارقطنى والبيهقى وقال الترمذى حديث

حسن ؛ وقال الدارقطني اسناده حسن ؛ وقال الخطابي إسناده جيد لامطعن فيه ؛ وقال البيهقي صحيح . قلت : وغاية مااعترض به المخالفون على هذا الحديث انه من رواية ابن اسحق وهو مدلس ؛ وجوابه من وجهين أحدهما أن الدار قطني والبيهقي روياه باسنادها عن ابن اسحق قال حدثني مكحول بهذا فذكره ؛ قال الدارقطني في إسناده : هذا اسناد حسن . الثاني أن البخاري في كتاب القراءة روى هذا الحديث عن هشام عن صدقة بن خالد عن زيد بن واقد عن حرام بن حكيم ومكحول ، فهذا اسناد صحيح الى مكحول ليس فيه ابن اسحق بالكلية ولا من فيه مطعن ، ولفظ حديثه عن أبي ربيعة عن عبادة صلى بنا النبي صلى الله عليه وسلم بعض الصلوات التي يجهر فيها بالقرآن فقال « لايقرأن أحدكم اذا جهرت بالقراءة إلا بأم القرآن » وهذا نص صريح وهو والذي قبله يدفع جميع شبه المخالفين لوجوه منها تصريحه بالجهرية واذا ثبت ذلك في الجهرية فالسرية أولى . ومنها تصريحه بأنه لاصلاة لمن لم يقرأ بها وهو يدل في هذا السياق على القطع بدخول المأموم في ذلك ومنها أن جميع أدلة المخالفين اذا دلت عمومات ليس فيها قط نص خاص ان المأموم يترك الفاتحة في جميع الركعة بل هي عامة في المقروء في محله وأدلتنا خاصة فيجمع بينها ويحمل المراد أنه لايقرأ مازاد على الفاتحة ، وأما الاستدلال بقوله تعالى (وإذا قرىء القرآن فاستمعوا له وأنصتوا) وقوله صلى الله عليه وسلم « واذا قرأ فأنصتوا » فهو من الأدلة العامة والجمع بينها بما تقدم ، وأيضا فان للامام سكتات اذا أمكن المأموم قراءة الفاتحة فيهن كان أولى ليجمع بين الاستماع والقراءة جمعاً بين الأدلة ، ولهذا قال سعيد بن جبير انهم قد أحدثوا مالم يكن يصنعونه يعني من ترك هذه السكتات فان تهيأ له ذلك وكان للامام سكوت فلا يعارض وان لم يتفق فيبقى البحث المتقدم وهو أن الآية عامة ودليلنا خاص فيجمع بينهما وأيضاً فانا اتفقنا على أن الأمر بالفاتحة في الصلوات للوجوب والأمر بالاستماع والانصات ليس في رتبته فلو تحقق التعارض لكان تقديم مااتفق على وجوبه أولى ؛ هذا مع أن العلماء اختلفوا في تفسيرها فقال جماعة انهم كانوا يتكلمون في الصلاة فنزلت وعلى هذا يكون المراد بها المنع من كلام الآدميين لامن قراءة القرآن ؛ وكيف يقال إن من قرأ القرآن يمتنع على غيره أن يقرأ القرآن أيضاً ، وتهويل المخالف بما قيل من الاجماع على انها نزلت في الصلاة إن صح لاينافي ذلك ، ولو سلمنا أن المراد الأمر بالانصات عند القراءة فهو عام يحمل على

الزائد عن الفاتحة جمعاً بين الأدلة وايضا فالقياس على جميع أركان الصلاة وواجباتها لافرق فيه بين الامام والمأموم فكما لايتحمل الامام قياماً ولا قعوداً ولا ركوعا ولاسجوداً ولاغيرها من واجبات الصلاة فكذلك لايتحمل الفاتحة فاذا صح قوله صلى الله عليه وسلم «لاصلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب» وذلك من الأحاديث المتفق عليها وقام الدليل على ان المراد الاتيان بها فى كل ركعة ولم يفترق الحال بين أن يكون مأموما اوغيره · ومن الدليل على تعين الفاتحة فى الركعة ماروا ه البخارى فى كتاب القراءة عن يحيى بن بكير ثنا عبدالله بن سويد عن عياش عن بكير بن عبد الله عن على بن يحيى عن ابى السائب عن رجل من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم قال صلى رجل والنبي صلى الله عليه وسلم ينظر إليه فلما قضى صلاته قال «ارجع فانك لم تصل» فقام الرجل فصلى فلما قضى صلاته قال له النبي صلى الله عليه وسلم « ارجع فصل » ثلاثا قال فحلف له لقد اجتهدت فقال «ابدأ فكبر تحمد الله وتقرأ ام القرآن ثم تركع يطمئن صلبك فما انتقصت من هذا فقد انتقصت من صلاتك» وليس هذا موضع الاستدلال لوجوبها فى كل ركعة فانا إنما نتكلم الآن فى قراءتها للمأموم بعد تقرير ذلك ، وأما حديث أبى بكرة الذى أتى والنبي صلى الله عليه وسلم راكع وأحرم وركع دون الصف فقد قال له النبى صلى الله عليه وسلم « زادك الله حرصاً ولا تعد » فان قوله لاتعد يحتمل أن يكون نهياً عن الاحرام دون الصف أو عن الركوع من غير قراءة الفاتحة فان كان الثانى فهو دليل لعدم سقوطها عن المسبوق وقد قال على بن المدينى ثم البخارى انما أجاز ادراك الركوع من أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم الذين لم يسروا القراءة خلف الامام فأما من رأى القراءة فان أبا هريرة قال اقرأ بها فى نفسك . قلت وروى عن عائشة وأبى سعيد لا يركع أحدكم حتى يقرأ بأم القرآن ، وممن ذهب الى أنها لاتسقط عن المسبوق ويحتاج الى أن يأتى بخامسة بعد أن يركع مع الامام الركوع الذى أدركه أبو بكر محمد بن اسحق بن خزيمة وأبو بكر أحمد بن اسحق الضبعى وكلاهما من أصحابنا ، وكأنهما جمعا بذلك بين الدليل المقتضى لوجوب الفاتحة فى كل ركعة وبين قوله فما أدركتم فصلوا وما فاتكم فأتموا وهو أقوى المذاهب دليلا ، وجمهور الشافعية القائلين بوجوب الفاتحة قالوا بسقوطها عن المسبوق اذا أدرك الركوع ويعتد له بتلك الركعة وكأنهم حملوا قوله «لاتعد» الاحرام دون الصف مع كون المراد به التنزيه عندهم فان صح ذلك مع ماورد من أن من أدرك الركوع فقد أدرك الركعة كان ذلك

مخصصا للدليل الدال على قراءة الفاتحة للمأموم فى كل ركعة ويبقى فيما عدا هذه الصورة على مقتضى الدليل ، وان لم يصح اتجه مذهب الموجبين لقراءة الفاتحة على المسبوق ، وعلى كل تقدير فالقراءة للمأموم فى غير هذه الحالة لامرية فيها . واعلم أن مامن أحد من الصحابة والتابعين نقل عنه ترك القراءة خلف الامام فى السرية والجهرية معا الا اختلف عليه فروى عنه ضد ذلك حتى ان ابن عبد البر استثنى من ذلك جابر بن عبد الله ظانا أنه لم يختلف عليه فى ترك القراءة ، ووجدت أنا النقل عنه بخلاف ذلك ، وقصدت أن أثبت فى هذا الموضع الآثار فى ذلك وأذكر العدد الكثير الذين قالوا بالقراءة ثم تركته لما أشرت اليه أولا من الاعتماد على الأدلة الصحيحة الراجحة والخروج من اختلاف العلماء ، وغاية مافى الباب اذا قرأ أن يكون قد ارتكب مكروها عند بعضهم مع صحتها عند جميعهم ، وإذا ترك القراءة كان قد فعل مستحبا عند بعضهم وحراما مبطلا عند الباقين ولا شك أن الأول أولى لو لم يظهر لنا وجه الدليل فكيف وقد ظهر وان ذلك هو الحق الذى لامعارض له أو يساويه أو يدانيه لمن أنصف واستعمل الادلة على قواعد العلم المستقيمة ، نسأل الله أن يجعلنا ممن يطلب العلم ابتغاء وجهه ويوفقنا للعمل الصالح ويسدد أقوالنا وأفعالنا ويخلص نياتنا ويرزقنا حسن الخاتمة فى خير وعافية بلا محنة ويجمع بيننا وبين نبينا محمد صلى الله عليه وسلم فى دار كرامته ومن يحبه . كتبه على بن عبد الكافى السبكى فى يوم السبت ثالث عشر جمادى الاولى سنة خمس وعشرين وسبعمائة بمنزلنا بالمقسم والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم حسبنا الله ونعم الوكيل .

﴿ فائدة ﴾ قال الغزالى فى نية الصلاة هى بالشروط أشبه . وهذا ليس تصريحا بخلاف بل يحتمل أن يكون مراده أنها ركن يشبه الشرط ، واعلم أن الفعل المجرد لا أثر له فى نظر الشرع فى العبادة وإنما يصير عبادة بالنية ، والنية فيها أمران أحدهما قصد الناوى والثانى الذى ينشأ عن ذلك القصد فذلك الامر الناشىء الذى يكسب الفعل صفة العبادة ، وهو كون الفعل واقعا على وجه الامتثال هو ركن بلا شك وهو مع الفعل كالروح مع البدن قصد الناوى الى ذلك خارج لان القصد الى الشىء غير الشىء فمن هنا أشبه الشرط ولهذا اشتبه الامر فى كونها ركنا أو شرطا وصح أن يقال هى ركن باعتبار ذلك المعنى المتقدم للفعل المصاوى له المصاحب له من أوله الى آخره فهو روحه وقوامه ، وصح أن يقال شرط لذلك القصد القائم بذات الناوى فهى أمران أحدهما قائم بذات الناوى

صفة للفعل فالاول شرط والثانى ركن ولا نعتقد أن الناوى يقصد الفعل المجرد وإنما يقصد الفعل بوصف كونه مطلوبا للرب وذلك الفعل يكتسب من ذلك الوصف صفة ينصبغ بها كما ينصبغ الثوب فالثوب المصبوغ صبغه جزء منه والصبغ الذى هو فعل الفاعل خارج عنه وشرط فيه كتلك العبادة . وتأمل اذا قلت قمت اجلالا لك كيف صار القيام مكتسبا صفة الاجلال ولولاها لم يكن إلا مجرد نهوض فيأثر القيام ويقوم بالاجلال وأشبه سريه الروح والبدن فالقيام هو البدن والاجلال هو الروح والقصد فى ما كنفخ الروح فى البدن ومن تأمل هذا المعنى لم يخالجه شك فى أنها ركن مقارنة للفعل مقومة له داخلة فى ماهية العبادة التى هى مجموع الفعل المنوى وليست المقارنة خاصة بالتكبير فاُريد من مقارنة ركوبه والمقادير الحكمية حاصلة فى جميع الصلاة ألا ترى أن القيام اجلالا الاجلال مقارن دائم معه وان وصفناه بالخروج عن الماهية فى التعقل فهو من جهة بعض جهة وهو معه كالفاعل والمنفعل اذا نظرت الى الفعل وجدت لها خروجاً من وجه .

﴿ فائدة ﴾ سئلت فى يوم السبت خامس عشر ربيع الآخر سنة اثنتين وخمسين وسبعمائة عن العلة فى النهى عن قراءة القرآن فى الركوع والسجود . فقلت الصلاة تشتمل على التوجه وهو المقصود لقول المصلى وجهت وجهى ، ثم قراءة القرآن وهو عبادة مقصودة فى نفسها والقيام ليس عبادة لمجرده لأنه معتاد بل قصد التوجه وقراءة القرآن فاذا فرغ منه ركع خضوعاً لله فالركوع عبادة مقصودة فلذلك لم يقرأ فيه القرآن لأن عبادة لاتدخل عليها عبادة والدعاء الذى فيه انما هو تحقق لمعناه لقوله لك ركعت الى آخره ، والسجود كذلك وهو أكمل خضوعاً والدعاء الذى فيه من قوله سجد وجهى تحقق لمعناه . فهذه العبادات الثلاث القراءة والركوع والسجود هى مقاصد الصلاة التى هى كلها توجه محض فلما فرغت ختمت بالتشهد فى القعود الذى هو كالقيام فى كون كل منهما معتاداً ليست هيئاته من هيآت العبادة فجعل فيه الثناء على الله ثم السلام على عباده الصالحين كأن المصلى كان متجرداً عن هذا العالم مقبلا على الله سبحانه بكليته فعند ما قارب العود الى حسه والى أبناء جنسه سلم على عباد الله الصالحين ثم ختم بالسلام لان الغائب اذا قدم يسلم فلما كان غائبا فى الصلاة وفرغ سلم على الصالحين عنده من الملائكة والجن والانس .

﴿ استفتاء الشيخ فرج ﴾

أما بعد فان السادة الفقراء بلغهم الله من فضله وكرمه أمانيهم قد اشتدت

رغبتهم فى الكلام على مسائل من بعض السادات الفقهاء أئمة الدين رضى الله عنهم أجمعين فان حسن برأى مولانا قاضى القضاة أسبغ الله عليه نعمه وارادف لديه فضله وكرمه أن يجيبهم عنا فينتفعوا ويبقى له عندهم تذكرة لتدوم أدعيتهم الصالحة له ولذريته فليشرف بخطه الكريم فى ورقة مستقلة بالكلام على خمس مسائل :(احداها) أن من قال مثلا إن نحو سبحان الله ثلاثا وثلاثين والحمد لله ثلاثا وثلاثين والله أكبر ثلاثا وثلاثين عقيب كل صلاة الأولى فيه مراعاة التفصيل دون الاجمال لما فى التفصيل من الرسوخ والبسط الشارح للصدر مثل التفصيل بأن قال يأخذ المسبح أحد عشر معنى فيلمح واحداً منها فى ثلاث ثم آخر فى ثلاث وهكذا فيقول سبحان الله أى عن تجدد الاجسام وتقدرها ثلاثا ثم سبحان الله أى عن تحيز الأجسام وتماثلها ثلاثا ثم سبحان الله أى عن اضطرار الاعراض وعدم استقلالها ثلاثا ثم سبحان الله أى عن أن يكون له ضد ثلاثا ثم سبحان الله عن أن يتصف بصفة نقص او آفة ثلاثا ثم سبحان الله عن ان يخلو عن صفة كمال ثلاثا ثم سبحان الله عن أن يكون فى صفاته نقص تصور ما ثلاثا ثم سبحان الله عن أن يكون فى ملكه نقص ما ثلاثا ثم سبحان الله عن ان يكون لسنته فى الدنيا والآخرة تبديلا ثلاثا ، وكذلك الحامد فيلمح صفات الجلال والكمال ويقول الحمد لله ثلاثا ثم يلمح اجل النعم وهو خلق العقل فيحمد ثلاثا ثم يلمح آلات العقل المركبة فى البدن فيحمد ثلاثا ثم ما يحتاجه البدن من العلويات كالسماء وكواكبها وشمسها وقمرها فيحمد ثلاثا ثم ما يحتاجه من السفليات كالأرض ونباتها وحيوانها ومعادنها فيحمد ثلاثا ثم يلمح منة الله فى نصب الاشياء دالة عليه سبحانه فى الاعتناء بتنبيهه على ذلك بكتب منزلة فيحمد ثلاثا ثم فى جعل بشر من جنس ما ألفه يلقى اليه ذلك بسهولة ويبين له ما يدق عن فهمه فيحمد ثلاثا ثم فى تنوير قلبه لفهم ذلك وايقاظه له فيحمد ثلاثا ثم فى توفيقه لامتثال ما يفهمه من الشرع الميسر فيحمد ثلاثا ثم فى صيرورته حنيفا مما الامن لايحصى احد ثناء عليه فيحمد ثلاثا ، وكذلك المكبر يلمح معنى انه سبحانه اكبر من ان يدرك او يحصى ثناء عليه فيكبر ثلاثا ثم يلمح ما قد يقع من العصيان فيكبر الله عن ان يليق به ذلك ثلاثا ثم يلمح جميل ستره فيكبر ثلاثا ثم عجيب حلمه فيكبر ثلاثاً ثم كونه لاحول له عن معصيته إلا به فيكبر ثلاثاً ثم يتعجب من المهمه كيف لايتوب فيكبر ثلاثاً ثم من شدة بطشه وانتقامه آخراً فيكبر ثلاثاً ثم من شدة قبوله التوبة عن عباده سبحانه

فيكبر ثلاثا ثم من عفوه تارة وإن لم يقع توبة فيكبر ثلاثاً.هل قوله صحيح أم لا وهل تمثيله جيد أم لا وهل مثال غيره أجود منه فيذكر مما أو لا .

(الثانية) ان إماماً يحرم بالفرض فيحرم خلفه جماعة ثم انه شك فى انه أتى بالنية كاملة أو أخل ببعض مايجب فيها فبطلت صلاته والتفت الى الجماعة وقال بطلت هذه النية فبطلوا صلاتهم ثم أحرم الامام فأحرموا فقال شخص منهم صحيحة فلا يجوز تبطيلهم صلاتهم مع أنها فرض فأمرهم بذلك يكون حراماً ولكن الأولى فى مثل هذا أن يجدد هو التحريم ساكتاً عنهم فلما فعل ذلك صاروا يبطلون صلاتهم متى سمعوه كبر ثانياً فقال له الشخص كبر بحيث تسمع فهل هذا صحيح أم لا وبتقدير صحته فهم غير عالمين بالحال فنية اقتدائهم الاولى هل تكفيهم استصحاباً كما هو الظاهر فلا تجب فى أعمالهم أو لا ؟ .

(الثالثة) ان البر لا توجد فيه دراهم خالصة ولا ذهب والفضة المغشوشة معلوم أمرها فى الرواج فهل يكون ذلك مسوغا للمعاوضة لانه اذا ضاق الامر اتسع أويحمل على ماصححوه من عدم الجواز مطلقاً . (الرابعة) ان النحل يباع بالكوارة بما فيها من شمع وعسل مجهول القدر والصفة ولا يقع فى مبايعات الناس كلهم غير ذلك فهل الضرورة الى مثله وعموم البلوى به تجعل البيع صحيحا أو لا وعسل الناس كله حلالا . (الخامسة) ان المتعبد بمذهب الشافعى مثلا هل يحل له أن يقلد فى بعض المسائل غيره أو لا وما معنى قول ابن الحاجب انه بعد العمل لايجوز اتفاقا والمانع من تتبع الرخص هل هو صحيح بعد كون التقليد طريقاً شرعياً أو لا ؟ .

الحمد لله ﴿ أجاب ﴾ تغمده الله برحمته قد تأملت هذه المسائل الخمس التى سأل عنها ساداتى الفقراء نفعنا الله بهم ورضى عنهم فأما(المسألة الاولى) فى الذكر فالذى يظهر لى فيه اختيار الاجمال دون التفصيل أعنى تفصيل الصفات التى يسبح عنها والتى يحمد عليها وما يكبرعنه لانى وجدت التسبيح والتحميد والتكبير فى جميع المواضع التى وردت فى القرآن والسنة كذلك مطلقة إلافى قوله (عما يصفون) و (عما يشركون) و(أن يكون له ولد) وهو معنى غير ذات الولد غير نقائص لله تعالى الله عن جميع ذلك علواً كبيراً وتلك النقائص أحقر وأذل من أن تحضر فى القلب مع الرب وانما تستحضر على وجه كلى لضرورة التسبيح عنها وقدلا يحتاج لاستحضارها لاستغراق القلب فى عظمة الرب وتعاليه وجلاله فلايلتفت الى تلك النقائص البتة وانظر الى السنة لمافصلت فى قوله سبحان الله

عدد خلقه وزنة عرشه ورضا نفسه ومداد كلماته كيف نص على صفات التسبيح في نفسه وأشار الى هذه المطالب الاربعة التي فيه من كثرة افراده لان عدد الخلق فيما كان ويكون لايتناهى وكبر مقداره لأن العرش أكبر المخلوقات وإذا أخذ بما فيه من المخلوقات التي كانت وستكون لاتتناهى وشرف نوعه حتى يكون رضا الله تعالى ودوامه بلا نفاد لأن كلمات الله تعالى لانفاد لها ولم يتعرض للنقائص التي يسبح عنها مستحقراً لها من أن تمر بحضرة الجلال أو تخطر عند مشاهدة الكمال والشيخ في تربية المريد يريد أن يجذبه من الأغيار الى الحضرة القدسية ويشغله عن نفسه بالصفات الالهية مهما أمكنه فكيف نشغله عن الفضائل بالرذائل ويكفي في تحقيق المقصود محاربة ماألفه منها بطبع البشرية والذكر يرقيه عن ذلك ويجرده الى جهة الصمدية وهذا الذي يظهر للعبد الضعيف في ذلك ومع ذلك فلكل قلب فتح تشرق منه أنواره وتتجلى به أستاره فمن وجد ذلك في شيء فليلزمه الى أن يترقى الى ماهو أكمل منه، وأجل الاذكار اذكار القرآن فينبغي لنا أن نتأسى بها ولم يجيء فيها المسبح عنها الا في نحو ماذكرناه، ولم يجيء فيها في الحمد على كذا ولا في التكبير على كذا بل أطلق لتناول الجميع. وأما (المسألة الثانية) فاذا شك في النية فان لم يطل زمان الشك ولا أتى بركن فيه بل تذكرها على الفور لم تبطل صلاته ولم يكن له أن يخرج اذا كانت فرضاً وان طال أو أتى بركن بطلت صلاته، وبطلانها يحتمل أن يكون بعد انعقادها ان كانت النية حصلت في نفس الامر ويحتمل أن يكون من أصلها ان لم تكن النية حصلت والأصل يعضده فليكن هو الارجح هنا عند عدم التذكر، وعلى التقدير الاول تكون صلاة المأمومين انعقدت جماعة وعلى التقدير الثاني تكون صلاتهم انعقدت عندنا كصلاتهم خلف المحدث وهل هي في جماعة أو فرادى وجهان عندنا حكاهما صاحب التتمة أقربهما الى ظاهر المنقول عن الشافعي انها جماعة وأقواهما عندي انها فرادى والذين قالوا انها جماعة استندوا الى حديث رواه ابن ماجه بسند ضعيف عن أبي هريرة رضي الله عنه قال خرج النبي صلى الله عليه وسلم الى الصلاة وكبر ثم أشار اليهم فمكثوا ثم انطلق فاغتسل وكان رأسه يقطر ماءً فصلى بهم فلما انصرف قال اني خرجت اليكم جنباً واني نسيت حين قمت الى الصلاة. وهذا حديث ضعيف والصحيح ما رواه البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج وقد أقيمت الصلاة وعدلت الصفوف حتى اذا قام في

مصلاه انتظرناه أن يكبر فانصرف وقال على مكانكم فمكثنا على هيئتنا حتى خرج الينا تنطف رأسه ماءً وقد اغتسل هذا الحديث هو الصحيح وحينئذ لا دليل على حصول الجماعة للمصلى خلف المحدث بل صحة أصل الصلاة خلف المحدث اختلف العلماء فيها ومذهبنا صحتها والرويانى استند فى صحتها الى الحديث وقد تبين انه ضعيف فالقول بعدم الاعادة ينبغى أن يؤخذ من دليل آخر وذلك الدليل لا يستمر فى الجماعة لان حقيقة الجماعة امام ومأموم فيستحيل وجود جماعة بلا امام نعم ان قيل يحصل لهم أجر لقصدهم فنعم اذا عرف ذلك فهؤلاء المأمومون قد انعقدت صلاتهم عند الشافعى ولم تنعقد عند غيره ممن لا يرى صحة الصلاة خلف المحدث والمشهور عند الشافعية انهم لا يجوز لهم الخروج من الفرض فى أول الوقت فلم يكن لهؤلاء خروج عند الشافعى فالامام إن جدد النية وكبر بحيث لا يسمعه المأمومون فالظاهر أن لا تحصل لهم الجماعة لأن نية الاقتداء الأولى ما صحت على ما اخترناه فى الصلاة خلف المحدث وتكبيره الثانى لم يعلموا به حتى ينشئوا نية اقتداء فتفوتهم الجماعة الا على الوجه القائل بفضيلة الجماعة للمصلى خلف المحدث فيكفى ذلك ان جعل الامام باحرامه ثانيا كالخليفة وفيه وقفة أيضاً لان الخليفة تابع والامام باحرامه ليس تابعاً لنفسه ولا إمامته مبنية على امامة منعقدة حتى يجعل المأمومون حائزين عليها بل هو امام جديد ظنوه إماما فمن هذا النظر نتوقف فى حصول الجماعة لهم أيضا ويتبين بهذا أنه لا يقال الاولى له أن يكبر سراً وان كبر بحيث يسمعونه ولم يرشدهم الى ما يفعلون فقد يتخبطون لان فيهم عوام لا يعرفون الاحكام وان أرشدهم قبل تكبيره الا انهم ينشئون نية الاقتداء بعد تكبيره ثم كبر وفعلوا ذلك كان فيهم الخلاف فى نية الاقتداء فى أثناء الصلاة فالحاصل على كل تقدير ان هؤلاء صلاتهم مختلف فيها أبو حنيفة ومالك يقولان باطلة والشافعى يقول صحيحة وعنده خلاف أيضا فى انشاء القدوة وفى أثناء الصلاة وفى كونها جماعة أو فرادى ، وان أخرجوا أنفسهم من الصلاة ثم أحرموا كانت صلاتهم صحيحة جماعة عند الجميع وكان ما فعلوه عند الخروج مختلفا فى تحريمه فاذا فعلوا ذلك تقليداً لمن يقول ببطلان الصلاة قاصدين بذلك تحصيل الصلاة على الوجه الا كمل المجمع عليه رجوت أن يكون ذلك جائزا وأن يكون من أحسن التقليد الذى لم يقصد به الترخص بل الاحتياط وبهذا تبين أن أمر هذا الامام لهم بتبطيل نيتهم ليس حراما مجمعا عليه ولا عندى اذا قصد به ما قلته بل هو الاولى ويؤجر عليه ان شاء الله إذا لم يغفل عن التقليد الذى أشرت اليه وإن

قصد الحق فى الجملة ولم يخطر فى قلبه التقليد أرجو له ذلك ان شاء الله تعالى .
وأما (المسألة الثالثة)فالمختار عندى جواز القرض على هذه الدراهم المغشوشة .
وأما (المسألة الرابعة) فبيع النحل فى الكوارة وخارجها بعد رؤيته صحيح وقبل رؤيته يخرج على قولى بيع الغائب وبيع ما فيها من عسل وشمع بعد رؤيته صحيح وقبلها يخرج على قولى بيع الغائب، وبيع الغائب قد صححه أكثر العلماء واتباعهم فى مثل هذا الفقير لا بأس به لثلاثة أمور (أحدها) إنه قول أكثر العلماء (والثانى) ان الدليل يعضده (والثالث) احتياج غالب الناس اليه فى أكثر الامور التى يحتاج الى شرائها من المأكول والملبوس فالامر فى ذلك خفيف ان شاء الله تعالى والامور اذا ضاقت اتسعت ولا يكلف عموم الناس بما يكلف به الفقيه الحاذق النحرير . واما(المسألة الخامسة)فالمتعبد بمذهب الشافعى أو غيره من الأئمة إذا اراد ان يقلد غيره فى مسألة فله احوال احداها أن يعتقد بحسب حاله رجحان مذهب ذلك الغير فى تلك المسألة فيجوز اتباعا للراجح فى ظنه . الثانية أن يعتقد رجحان مذهب امامه اولا يعتقد رجحانا اصلا ولكن فى كلا الامرين اعنى اعتقاده رجحان مذهب امامه وعدم الاعتقاد للرجحان اصلا بقصد تقليده احتياطا لدينه ، وما اشبه ذلك مما تقدم تمثيله فهو جائز ايضا، وهذا كالحيلة اذا قصد بها الخلاص من الربا كبيع الجمع بالدراهم وشراء الجنيب بها فليس بحرام ولا مكروه ، بخلاف الحيلة على غير هذا الوجه حيث نحكم بكراهتها . (الثالثة) أن يقصد بتقليده الرخصة فيما هو محتاج اليه لحاجة حاقة لحقته أو ضرورة أرهقته فيجوز أيضاً الا أن يعتقد رجحان إمامه ويعتقد تقليد الأعلم فيمتنع وهو صعب والاولى الجواز .
(الرابعة) أن لاتدعوه الى ذلك ضرورة ولا حاجة بل مجرد قصد الترخص من غير أن يغلب على ظنه رجحانه فيمتنع لأنه حينئذ متبع لهواه لا للدين .
(الخامسة) أن يكثر منه ذلك ويجعل اتباع الرخص ديدنه فيمتنع لما قلناه وزيادة فحشه . (السادسة) أن يجتمع من ذلك حقيقة مركبة ممتنعة بالاجماع فيمتنع . (السابعة) أن يعمل بتقليده الأول كالحنفى يدعى بشفعة الجوار فيأخذها بمذهب أبى حنيفة ثم تستحق عليه فيريد أن يقلد الشافعى فيمتنع منها فيمتنع لتحقق خطائه إما فى الاول وإما فى الثانى وهو شخص واحد مكلف . وهذا التفصيل وذكر هذه المسائل السبع حسب ماظهر لنا، وقول الشيخ سيف الدين الآمدى وابن الحاجب رحمهما الله انه يجوز قبل العمل

لا بعده بالاتفاق دعوى الاتفاق فيها نظر ، وفى كلام غيرهما مايشعر باثبات خلاف العمل أيضاً وكيف يمتنع اذا اعتقد صحته ولكن وجه ماقالاه انه بالتزامه مذهب امام يكلف به مالم يظهر له غيره ، والعامى لايظهر له بخلاف المجتهد حيث ينتقل من امارة الى إمارة، هذا وجه ماقاله الآمدى وابن الحاجب ولا بأس به لكنى أرى تنزيله على الصورة التى ذكرتها وتزيد الامتناع على ماصرحت فيه بالامتناع وان لم يكن ذلك منقولا بالمنقول وتحقيقه قد يشهد له والله أعلم . ومما يبين لك ذلك أن التقليد بعد العمل ان كان من الوجوب الى الاباحة ليترك كالحنفى يقلد فى أن الوتر سنة أو من الحظر الى الاباحة ليفعل كالشافعى يقلد فى أن النكاح بغير ولى جائز فأنت تعلم ان المتقدم منه فى الوتر هو الفعل وفى النكاح بلا ولى الترك وكلاهما لاينافى الاباحة ، واعتقاد الوجوب أو التحريم خارج عن العمل وحاصل قبله فلا معنى للقول بأن العمل فيهما مانع من التقليد وان كان بالعكس بأن كان يعتقد الاباحة فقلد فى الوجوب أو التحريم فالقول بالمنع أبعد وليس فى العامى الا هذه الأقسام نعم المفتى على مذهب اذا أفتى بكون الشىء واجبا أو مباحا أو حراما على مذهبه حيث يجوز للمقلد الافتاء يحسن أن يقلد ليس له أن يقلد غيره ويفتى بخلافه لأنه حينئذ محض تشه اللهم الا أن يقصد مصلحة دينية فنعود الى ماقدمناه ونقول بجوازه كما روى عن ابن القسم انه أفتى ولده فى نذر الحاج بمذهب الليث والخلاص بكفاره يمين ، وقال له انعدت لم أفتك الا بقول مالك يعنى بالوفاء على انا ان حملنا قول ابن القسم هذا على انه كان يرى التخيير فله أن يفتى بكل منهما اذا رآه مصلحة والمقلد لايمتنع عليه ذلك وان لم ير التخيير اذا قصد مصلحة دينية ، وأما بالتشهى فلا والله أعلم . أجاب بذلك رضى الله عنه فى العشرين من شهر رمضان المعظم من سنة ست واربعين وسبعمائة بدار الحديث الاشرفية بدمشق المحروسة .

﴿ مسألة ﴾ فى رجل أخرج صلاة فرضا لاتجمع عن وقتها عالماً ذاكراً بنية أن يقضيها فى وقت آخر فهل يقول احد من الأئمة بكفره ام لا أفتونا مأجورين .

﴿أجاب ﴾ من أصحابنا من يقول بقتله والأصح أنه لايقتل مالم يطلب منه فيمتنع وقد اختلفوا فى قتله هل هو حد أو كفر فيلزم بذلك قول بكفره والله اعلم .

﴿ مسألة ﴾ تفقهت فيها ولم أجدها منقولة الكافر إن جن قبل البلوغ كان القلم مرفوعاً عنه وإن جن بعد البلوغ والكفر لم يرتفع عنه القلم لأن رفع القلم عن المجنون بعد ثبوته رخصة والكافر ليس من أهل الرخصة ويشهد لهذا من

كلام الاصحاب قولهم إن المرتد تقضى الصلوات له فى حال الجنون وينشا من هذا أن من ولد كافراً ولا أقول كافراً بل بين كافرين بحيث حكم له بالكفر الظاهر وجن قبل بلوغه واستمر كذلك حتى صار شيخاً ومات على حاله دخل النار أعاذنا الله منها والله أعلم . كتبته ليلة الخميس ثالث عشرى المحرم سنة تسع وأربعين وسبعمائة بالعادلية .

﴿مسألة﴾ المصلى إذا أخبره عدد التواتر بأنه صلى أربعاً ولم يتذكر أو الحاكم اذا أخبروه عن حكمه أو الشاهد اذا أخبروه كذلك فالذى يظهر فى الشاهد أنه لا يتبعهم لأن الشاهد إنما يشهد عن حسه وأما الحاكم والمصلى ففيهما نظر ، والفرق بين العلم المستفاد عن التذكر والعلم المستفاد عن التواتر أن الاول بلا واسطة فهو كالشيء المشاهد والثانى بواسطة الخبر فالمعلوم غيب وقوله صلى الله عليه وسلم « وليبن على ما استيقن » محتمل لان يراد به الاول أو كلاهما والله أعلم.

﴿ مسألة ﴾ فى عورة المبعضة والنظر الى المبعضة قال الرافعى وحكم المكاتبة والمدبرة والمستولدة ومن بعضها رقيق حكم الامة وعلى ذلك جرى النووى فى الروضة فقال وإن كانت أمة أو مكاتبة أو مستولدة أو مدبرة أو بعضها رقيق فثلاثة اوجه اصحها عورتها كعورة الرجل والثانى كعورة الحرة الا رأسها فانه ليس بعورة والثالث ماينكشف فى حال خدمتها وتصرفها كالرأس والرقبة والساعد وطرف الساق فليس بعورة وماعداه عورة وسبقهما الى ذلك الرويانى فقال فى الحلية حكم ام الولد والمكاتبة والمدبرة والمعتق نصفها كحكم الامة فى العورة وكذا المتولى قال من نصفها حر ونصفها رقيق فى السترة حكم الارقاء لان وجوب ستر الرأس من امارات الحرية وعلامات الكمال وهى باقية على حكم الرق فى احكام الكمال بدليل انه لا يثبت لمن بعضه رقيق الولايات والشهادات والمواريث وغيرها وقال ابن يونس ومن نصفها رقيق ونصفها حر بمنزلة الحرة على ظاهر المذهب وقال ابن ابى عصرون فى الانتصار ومن بعضها حر بمنزلة الحرة على ظاهر المذهب لما فى ذلك من الاحتياط فى الاحكام وقال الشاشى فى الحلية ومن نصفها حر ونصفها رقيق بمنزلة الحرة على ظاهر المذهب .

﴿ باب استقبال القبلة ﴾

﴿ مسألة فى التيامن والتياسر فى القبلة ﴾

قال الشيخ الامام رحمه الله قال امام الحرمين ولو دخل بلدة مطروقة أو قرية مطروقة غير مكة والمدينة فيها محراب متفق عليه لم يشتهر فيه مطعن فلا اجتهاد له مع وجدان ذلك فانه فى حكم اليقين ولو ازداد بصره إن تيامن بالاجتهاد

قليلا او تياسر فظاهر المذهب انه يسوغ ذلك . وسمعت شيخي حكى فيه وجها انه لا يجوز كما ذكرناه في مكة والمدينة . ومن قال يتيامن او يتياسر يلزمه ان يقول حق على من يرجع الى بصره اذا دخل الى بلدة ان يجتهد في صواب القبلة فقد يلوح له أن التيامن وجه الصواب وهذا ان ارتكبه مرتكب ففيه بعد ظاهر والعلم عند الله وتفصيل القول في التيامن والتياسر مع اعتقاد اتحاد الجهة يتبين بأمر نذكره بعد ذلك . قلت استبعاد الامام فيه نظر قد يقال به من جهة أن القادر على الاجتهاد لا يجوز له التقليد واعتماد المحاريب المنصوبة في البلاد تقليد فلا يجوز مع القدرة على الاجتهاد وقد لا يقال به ، ويفرق بين التقليد هنا والتقليد في غيره فيجوز مثل هذا التقليد ولا يكلف الاجتهاد وهذا مالم يجتهد أما بعد اجتهاده وظهور الحق له قطعاً أو ظنا فلا يسوغ التقليد أصلا وقول الامام في صدر كلامه محراب متفق عليه لم يشتهر فيه مطعن ما أحسنه فانه يفيد أن محل القول بعدم الاجتهاد فيه إنما هو بهذين الشرطين أن يكون متفقاً عليه وان لا يشتهر فيه مطعن فاذا جئنا الى بلد فيه محراب غير متفق عليه أو اشتهر فيه مطعن وجب علينا الاجتهاد والله أعلم ، ثم قال امام الحرمين في ذكر أدلة القبلة وقد ألف ذوو البصائر فيه كتبا فلتطلب أدلة القبلة من كتبها . قلت فهذا امام الحرمين ومحله من علوم الشريعة قد علم يحيل في أدلة القبلة على كتب أهلها فلا يستحيي من ينكر الرجوع اليها بجهله وعدم اشتغاله وظنه أنه من أهل الفقه وان الفقه يخالفها وما يستحيي عامي من الانكار على العالمين بعلوم الشريعة وغيرها ومن ظنه أنه على الصواب دونهم واما يستحي الفريقان من الكلام فيما لم يحيطوا بعلمه ومن نسبتهم الى عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه صلى في هذا المسجد ولم يدخل عمر بن الخطاب الى هذه المدينة فضلا عن مسجدها وانما وصل الى الجابية وأما بقية الصحابة الذين كانوا فيها كأبي عبيدة وخالد بن الوليد ويزيد بن أبي سفيان ومن معهم فكانوا قبل فتحها في مراكزهم خارجها يصلون هناك وبعد فتحها الله أعلم اين كانوا وهل اتفق لهم صلاة في مسجدها اوكانوا يصلون في مضاربهم وان كانوا صلوا الى الجدار على الاستقامة او تياسروا قليلا وكذلك كل من صلى به من أهل العلم والقدوة بعدهم الى اليوم منهم من يرى أن الواجب استقبال الجهة فلا عليه في استقبال الجدار على الاستقامة ومنهم من يرى الواجب العين ولا يدرى ما كان يصنع هل مال قليلا وليس ذلك مما يجب نقله حتى يستدل بعدم نقله على عدمه فمن يترك الادلة المحققة وكلام العلماء

فى ذلك لمجرد هذه الأمور حقيق بأن لا يعبأ به والله أعلم ، ثم ذكر امام الحرمين
بعد ذلك أن مطلوب المجتهد جهة الكعبة أو عينها وقال لعل الغرض ما ذكره
العراقيون أن فى تصور درك العين الخطأ وفى الجهة وجهين أحدهما يتصور
كالجهتين والثانى لا فان قلنا يتصور فهو المعبر عنه بالعين والا فهو المعبر عنه
بالجهة ثم استبعد ذلك وقال من ظن أن جهات الكعبة أوجهات شخص المصلى
فى موقفه أربع فقد بعد عن التحصيل وكل ميل يفرض فى موقف الانسان
فهو انتقال من جهة الى جهة : فالوجه عندى أن يقال من اقترب فى المسجد
الحرام يصير منحرفا عنها بأدنى ميل وفى أخريات المسجد يختلف اسم
الاستقبال فالصواب فى البعد الذى لا يقطع الماهر بالخروج به عن اسم الاستقبال
هو المسمى بالجهة والذى نقطع بالخروج فيه هو جهة أخرى غير جهة القبلة وبين جزءى
الخروج بعض الوقفات أقرب الى السداد من بعض فهل يجب طلب الاسد على وجهين
أحدهما كالواقف فى أخريات المسجد ، والثانى نعم لان الذى فى أخريات المسجد
قاطع باسم الاستقبال . انتهى ما أوردته من كلام الامام رحمه الله . وقال
الرافعى رحمه الله فى الواقف فى المسجد الحرام لو استطال الصف ولم يستديروا
فصلاة الخارجين عن محاذاة القبلة باطلة ولو تراخى الصف الطويل ووقفوا
فى أخريات المسجد صحت صلاتهم لأن المتبع اسم الاستقبال وهو يختلف
بالقرب والبعد والمعنى فيه أن الجرم الصغير كلما ازداد القوم عنه بعداً ازدادوا
له محاذاة كغرض الرماة ونحوه ، والواقف فى المدينة ينزل محراب رسول الله
صلى الله عليه وسلم فى حقه منزلة الكعبة لا يجوز العدول عنها الى جهة أخرى
بالاجتهاد بحال وكذلك سائر البقاع التى صلى اليها رسول الله صلى الله عليه
وسلم وكذلك المحاريب فى بلاد المسلمين وفى الطريق التى هى جادتهم يتعين
التوجه اليها ولا يجوز الاجتهاد معها وكذلك القرية الصغيرة اذا نشأ فيها قرون
من المسلمين ، واذا منعنا من الاجتهاد فى الجهة فهل يجوز الاجتهاد فى التيامن أو
التياسر ؟ أما فى محراب رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا وأما فى سائر البلاد
فعلى وجهين أصحهما ـ ولم يذكر الاكثرون سواه ـ يجوز ويقال ان ابن المبارك
بعد رجوعه من الحج تياسروا بأهل مرو وجعل الرويانى قبلة الكوفة يقينا
ولم يجعل قبلة البصرة يقينا ، وقضيته جواز الاجتهاد فى التيامن والتياسر فى
البصرة دون الكوفة ، وعن ابن يونس القزوينى مثله لأن عليا صلى فى الكوفة
مع عامة الصحابة ولا اجتهاد مع اجماع الصحابة ، وقبلة البصرة نصبها عتبة بن

غزوان والصواب فى قول علي أقرب وقال فى سائر البلاد وجهين أصحهما جواز الاجتهاد فيها . قال الرافعى وهذا ان عنى به الاجتهاد فى الجهة فبعيد بل الذى قطع به معظم الاصحاب منع ذلك فى جميع البلاد فى المحاريب المتفق عليها بين أهلها وان عنى فى التيامن والتياسر والفرق بين الكوفة والبصرة كما فعله الرويانى فبعيد أيضا لان كل واحدة منها قد دخلها الصحابة وسكنوها وصلوا اليها فان كان ذلك فيما يفيد اليقين وجب استواؤهما فيه وان لم يفد اليقين فكذلك . قلت هذا كلام الرافعى رحمه الله وهو يقتضى ان الصحيح جواز الاجتهاد فى التيامن والتياسر فى الكوفة والبصرة ، ودمشق مثل الكوفة والبصرة بل الكوفة أعلى منها لأن عليا دخلها ولم يدخل دمشق مثل على فلو سلمت قبلة دمشق عن الكلام لكان الاصح جواز الاجتهاد فيها بالتيامن والتياسر فكيف ولم تسلم لان الفضلاء مابرحوا يقولون فيها إنها منحرفة الى الغرب فيجب التياسر فيها وقول الرافعى فى المحاريب المتفق عليها بين أهلها احتراز كالاحتراز الذى تقدم فى كلام إمام الحرمين مقتضاه خروج محراب دمشق عن ذلك الحكم لانه لم يتفق عليه . سمعت قاضى القضاة بدر بن جماعة وكان له معرفة بهذا العلم يقول الداخل من باب النطفانيين يقف على الباب ويستقبل محراب الصحابة يكون مستقبل القبلة . وقد انتهى ماأردت نقله من كلام الرافعى وما ألحق به وهو انما ذكر الخلاف فى جواز الاجتهاد فى التيامن والتياسر حيث تكون المحاريب متفقا عليها غير مطعون[1] فيها أما ماليس كذلك فينبغى أن يقال يجوز الاجتهاد فيها فى التيامن والتياسر قطعا بل يجب لان الطعن وعدم الاتفاق أسقط التعبد باعتمادها فيما عدا الجهة فلا بد من الاجتهاد عند القائلين بوجوب العين أما المكتفون بالجهة فقد يقال عندهم لاحاجة الى الاجتهاد فلا يجب لكن لايجوز طلباً للاسد ، وإذا كان هذا كلام الرافعى ومقتضاه تصريحاً وتلويحاً وعمدة المذهب فمن الذى يقول سواه والله أعلم . وقال ابن أبى عصرون وإن تيقن الخطأ فى الجهة التى صلى إليها لزمته الاعادة فى أصح القولين خلافاً لمالك وأبى حنيفة وأحمد وإن صلى بالاجتهاد إلى جهة ثم بان ان القبلة عن يمينها أو شمالها لم يقدح ذلك فى صحة صلاته ان الخطأ فيما لم يعلم قطعاً . قلت : وهذا التعليل الذى قاله هو المعتمد ولولاه لتوجه عليه فى حكمه اعتراض فانه متى تيقن الخطأ لزمته الاعادة عندنا فى الأصح سواء كان فى الجهة أو فى التيامن والتياسر

(١) فى الاصل « معطوف » .

مع البعد لا يمكن فلذلك لا يقال بوجوب الاعادة فيه أما فى الجهة فيمكن فكان اليقين وعدمه هو منشأ الفرق بين الحكمين والله أعلم . وقال صاحب التتمة : إذا كان فى بلد كبير أو مسجد على شارع يكثر به المارة فلا يجوز له أن يجتهد فى التيامن والتياسر لأنه قد يقع فيه الخطأ للمجتهدين فى الدلالة ويعمل على موجبها وقال ابن الصباغ فى الشامل الغائب عن البيت نص الشافعى وظاهر مانقله المزنى طلب الجهة ، قال أبو حامد لا يعرف هذا للشافعى ومن أصحابنا من ذهب إلى ماقاله المزنى واليه ذهب أصحاب أبى حنيفة الا الجرجانى فانه قال فرضه العين انتهى كلام ابن الصباغ ولنكتف بما حكيناه . والغرض أن محاريب المسلمين يجوز الصلاة اليها من غير اجتهاد اذا كانت فى بلد أو قرية ولم يطعن فيها لأن الظاهر انها انما نصبت بمستند والمسلمون لا يسكتون على مثل ذلك الا لصحته عندهم فيجوز اعتمادها ووقع فى كلام الاصحاب تسمية هذا الاتباع تقليداً فيحتمل أن يقول به لأنها موضوعة بالاجتهاد والتقليد وقبول قول المجتهد بغير دليل التقليد حينئذ صادق عليه فلاجرم يسمى تقليداً بمعنى أن واضع ذلك المحراب مجتهد ونحن فى صلاتنا الى ذلك المحراب نجتهد ونقول ونحن فى صلاتنا الى ذلك المحراب بغير اجتهاد ولا دليل عندنا مقلدون له فى ذلك ويحتمل أن يقال ان هذا بمنزلة الخبر كما لو أخبرنا شخص على رأس جبل بأنه شاهد الكعبة فنأخذ بقوله ولا نسميه تقليداً بل قبول خبر يرجع اليه المجتهد ولا يجوز الاجتهاد معه . فهذان الاحتمالان فى المحاريب ولم أرهما منقولين لكن قلتهما تفقهاً يظهر أثرهما فى العارف بأدلة القبلة هل يجوز له الاجتهاد فيها اولا ان قلنا هو بمنزلة الخبر فلا يجوز له الاجتهاد وان قلنا بمنزلة التقليد جاز الاجتهاد بل قد يقال بوجوبه لان المجتهد لا يقلد المجتهد والاظهر التوسط وهو أن يقال انه فى الجهة بمنزلة الخبر ولهذا اتفقوا على انه لا يجوز الاجتهاد فى الجهة ، ولا نقول انه بمنزلة الخبر من كل وجه لانا نعلم أن الواضعين لم يشاهدوا الكعبة فالاحسن أن يجعل المنع من الاجتهاد معللا بتنزيل ذلك منزلة الاجماع والاجماع قد يسند الى الاجتهاد واذا تقرر الاجماع وجب اتباعه وحرمت مخالفته وهذا انما يكون فى بلد تصح دعوى الاجماع فيه وذلك يفتقر الى طول زمان وتكرر علماء اليه . هذا فى الجهة أما التيامن والتياسر فأمرها خفى فلا يصح فيه معنى الخبر ولا معنى الاجماع فلذلك يسوغ فيه الاجتهاد على الأصح ويحتمل أن يقال بوجوبه على العارف بالادلة كما فى سائر الأحكام ويحتمل أن يقال بالجواز بدون الوجوب لأنا نعلم من سير السلف الرخصة فى ذلك .

إذا عرفت هذا فانا نجد البلاد فيها بعض الأوقات محاريب مختلفة فقد شاهدنا في الديار المصرية قبلة جامع الحاكم وجامع الازهر وجامع الصالح وغيرها صحاحاً وشاهدنا قبلة جامع طولون وغيرها منحرفة إلى الغرب والصواب التياسر فيها وكذلك شاهدنا في الشام هذا الاختلاف بجامع بنى أمية وهو أقدمها وأشهرها فيه انحراف الى جهة الغرب وجامع تنكز فيه انحراف أكثر منه وجامع جراح أكثرها انحرافاً وهو السبب الداعي الى كتابتي هذه الأوراق لأنه لما علم كثرة انحراف قبلته تطوع جماعة من أهل الخير من أموالهم بما يعمر به وتجعل قبلته صحيحة فأردت أن أجعلها على الوضع الصحيح الذى تشهد له أدلة القبلة المسطورة في كتب أهل هذا العلم فبلغني عن بعض المتفقهة وبعض العوام انكار ذلك وطلب أن يكون على قبلة جامع بنى أمية ظناً منه أن قبلة جامع بنى أمية هى الصواب الذى لا يجوز مخالفته لأنها على مازعم صلى اليها الصحابة فمن بعدهم . والجواب عن هذا من أوجه (أحدها) ماقدمناه من كلام الفقهاء في التيامن والتياسر ولم يستثنوا جامع بنى أمية في ذلك بل كلامهم يشمله ويقتضي أن الصحيح في مذهب الشافعي رضي الله عنه جواز الاجتهاد فيه بالتيامن والتياسر . (الثاني) ماقدمناه من قول كثير من أهل هذا العلم منهم قاضي القضاة بدر الدين أن قبلته منحرفة وهذا يقتضي أنه لا يجوز فيه الخلاف بل يجوز الاجتهاد فيه قطعاً وإذا جاز هل يجب أولا وجهان . (الثالث) إن الواجب في القبلة إن كان الجهة والتياسر لا يخرج عن الجهة والتياسر جائز ههنا فيكون الذى دل عليه هذا العلم في هذه الصورة جائزاً لا واجباً وإن كان الواجب العين حصل التردد في أن الواجب استقبال الأصل أو التياسر فمن يقول الواجب الجهة يجوز التياسر قطعاً ومن يقول بأن الواجب العين ويسلم أدلة هذا العلم يوافقه فهما متفقان على الجواز ومختلفان في المحراب الأصلي فكان المتفق عليه أولى من المختلف فيه ، ومن يقول بأن الواجب العين ويقول إن هذا العلم لا يلتفت اليه لا اعتبار بقوله . (الرابع) إن جامع جراح ليس مستهدماً وإنما يقصد هدمه لاقامة القبلة على الحق فاذا هدم وجعل على القبلة التى يدل العلم عليها كان على الأحق عند الأكثرين إلا من لا يعبأ بقوله فمن يقول إن الواجب العين ولا يرجع إلى العلم وإذا جعل على قبلة جامع بنى أمية كان على خلاف مادل عليه العلم ولا يجوز تضييع أموال الناس ووضع محراب نعتقد نحن أنه على غير الصواب . (الخامس) إن جامع بنى أمية لم يبن جامعاً وإنما كان من قبل الاسلام فمن أين لنا أن بناءه على الكعبة ولما فتح

الصحابة دمشق لم يستوطنوها بل صالحوا من كان فيها من النصارى وكانوا فى شغل شاغل من الجهاد فى سبيل الله اشتغلوا من اليرموك وغيرها ولم يتفرغوا للنظر فى ذلك ولعل أكثر صلاتهم كانت فى مضاربهم ومن صلى منهم فيه قد يكون معتقداً أن الواجب الجهة دون العين أو يعتقد وجوب العين ونيته المخالفة وتياسر قليلا وليس ذلك مما يجب نقله أو غير ذلك فصاروا إن كانوا كذلك ثلاثة أقسام والقسمان الأولان لم نخالفهم والقسم الثالث إن صح عن أحد من الصحابة فهو قول صحابى والاختلاف بين العلماء فى الاحتجاج به معلوم وكذلك الحال فى العلماء الذين بعدهم فالتمسك بذلك لا يصلح مع قيام أدلة العلم على خلافه وان لا يحتج بما نجد من المحاريب فمحراب جامع جراح بناه الملك الأشرف فكان رجلا مشكورا فى زمانه علماً وفقهاً وقضاء فلو قال قائل انهم قد يكونون اجتهدوا ورأوا أن قبلته هى الصحيحة ان لم يرجع الى هذا العلم ما يكون جوابنا لهذا القائل والله اعلم انتهى .

﴿ باب صلاة التطوع ﴾

﴿ اشراق المصابيح فى صلاة التراويح ﴾

﴿ مسألة ﴾ للشيخ الامام رحمه الله : مصنفات فى صلاة التراويح أكبرها ضوء المصابيح فى مجلد كبير والثانى مختصرات هذا أحدها . قال الشيخ الامام رحمه الله :الحمد لله رب العالمين اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم وبارك على محمد وعلى آل محمد كما باركت على ابراهيم وآل ابراهيم انك حميد مجيد ، ورضى الله عن أصحابه والتابعين وجميع المسلمين. وبعد فهذا مختصر يسمى باشراق المصابيح فى صلاة التراويح مرتب على ثلاثة فصول : (الاول) فيما نقل عن العلماء رضى الله عنهم فيها : أما الشافعية فقال الشافعى رضى الله عنه فى مختصر البويطى الوتر سنة وركعتا الوتر سنة والعيدين والاستسقاء والكسوف سنة مؤكدة وقد روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يصلى ركعتين بعد الظهر وركعتين بعد المغرب وركعتين بعد العشاء،قال والكسوف والاستسقاء والعيدين أوكد وقيام رمضان فى معناها فى التأكيد . وقال أبو على الطبرى فى الايضاح قيام رمضان سنة مؤكدة ،وقال البندنيجى فى الذخيرة اما قيام رمضان فهو سنة مؤكدة . وقال الغزالى فى الاحياء سنة مؤكدة وان كانت دون العيدين . وقال الحليمى دلت صلاته يعنى النبى صلى الله عليه وسلم بهم جماعة على أن القيام فى شهر رمضان يتأكد حتى يدانى الفرائض . وقال ابن

التلمسانى فى شرح التنبيه قيام رمضان سنة مؤكدة. وفى نهاية الاختصار المنسوب الى النووى رحمه الله ويؤكد الضحى والتهجد والتراويح . وعند القاضى ابى الطيب وجماعة التراويح مما يسن له الجماعة وقالوا ان ماسنت له الجماعة آكد مما لم تسن له الجماعة ، وكلام التنبيه قريب من ذلك وأما الحنفية فعن أبى حنيفة رضى الله عنه ثلاث روايات احداها ذكرها صاحب شرح المختار وقال روى أسد ابن عمرو عن ابى يوسف قال سألت أبا حنيفة رحمه الله عن الترويح وما فعله عمر رضى الله عنه فقال الترويح سنة مؤكدة ولم يخرجه عمر من تلقاء نفسه ولم يكن فيه مبتدعا ولم يأمر به الا عن أصل لديه وعهد من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولقدسن عمر هذا وجمع الناس على أبى بن كعب وصلاها جماعة متواترون منهم عثمان وعلى وابن مسعود وطلحة والعباس وابنه والزبير ومعاذ وأبى وغيرهم من المهاجرين والأنصار رضى الله عنهم أجمعين وما رد عليه واحد منهم بل ساعدوه ووافقوه وأمروا بذلك (العبارة الثانية) ذكرها الاستاذ الشهيد عن الحسن عن أبى حنيفة أنه قال القيام فى شهر رمضان سنة لا ينبغى تركها . (العبارة الثالثة) ذكرها السرخسى فى المبسوط عن الحسن عن أبى حنيفة ان التراويح سنة لا يجوز تركها ، وقال العتابى فى جوامع الفقه أما السنن فمنها التراويح وانها سنة مؤكدة والجماعة فيها واجبة ، وقال صاحب المبسوط اجمعت الامة على مشروعيتها ولم ينكرها أحد من أهل القبلة وأنكرها الروافض . وفى المحيط الوتر سنة ، وقال الكرمانى يعنى سنة للرجال والنساء ، وقال بعض الروافض هى سنة للرجال دون النساء وقال بعضهم سنة عمر وعندنا هى سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم . وقال الطحاوى قيام رمضان واجب على الكفاية لانهم قد أجمعوا على انه لا يجوز للناس تعطيل المساجد عن قيام رمضان . وأما المالكية فان مالكا رضى الله عنه أراد أمير المدينة أن ينقصها عن العدد الذى كان أهل المدينة يقومون به وهو تسع وثلاثون فشاور مالكا فنهاه مالك عن ذلك ، وقال ابن عبد البر قيام رمضان سنة من سنن رسول الله صلى عليه وسلم . وأما الحنابلة فقال الشيخ الموفق بن قدامة فى المغنى صلاة التراويح وهى سنة مؤكدة وأول من سنها رسول الله صلى الله عليه وسلم . وأما العلماء من غير المذاهب الأربعة فقال الليث بن سعد لو أن الناس قاموا رمضان لأنفسهم ولأهليهم كلهم حتى يترك المسجد لا يقوم فيه أحد لكان ينبغى أن يخرجوا من بيوتهم إلى المسجد حتى يقوموا فيه لأن قيام الناس فى شهر رمضان

من الامر الذي لاينبغي تركه.

﴿ الفصل الثاني في مستند العلماء في ذلك من الاحاديث والآثار ﴾

عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال« من قام رمضان إيماناً واحتسابا غفر له ماتقدم من ذنبه »متفق عليه عن عائشة رضي الله عنها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج فصلى في المسجد وصلى رجال بصلاته فأصبح الناس فتحدثوا فاجتمع أكثر منهم فصلوا معه فأصبح الناس فتحدثوا فكثر أهل المسجد من الليلة الثالثة فخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم فصلوا بصلاته فلما كان الليلة الرابعة عجز المسجد عن أهله حتى خرج لصلاة الصبح فلما مضى الوتر أقبل على الناس فتشهد ثم قال أما بعد فانه لم يخف على مكانكم ولكني خشيت أن تفرض عليكم فتعجزوا عنها فتوفي رسول الله صلى الله عليه وسلم والامر على ذلك .هذا لفظ أبي داود رواه مسلم قريبا منه . وعن أبي ذر رضي الله عنه قال صمنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم رمضان فلم يقم بنا شيئاً من الشهر حتى بقي سبع فقام بنا حتى ذهب ثلث الليل فلما كانت السادسة لم يقم بنا فلما كانت الخامسة قام بنا حتى ذهب شطر الليل فقلت يارسول الله لو نفلتنا[١] قيام هذه الليلة قال فقال إن الرجل إذا صلى مع الامام حتى ينصرف حسب له قيام ليلة فلما كانت الرابعة لم يقم بنا فلما كانت الثالثة جمع أهله ونساءه والناس فقام بنا حتى خشينا أن يفوتنا الفلاح قلت وما الفلاح قال السحور ثم لم يقم بنا بقية الشهر . رواه أبو داود والترمذي وصححه. وفي سنن أبي داود عن أبي هريرة قال خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم فاذا الناس في رمضان يصلون في ناحية المسجد فقال ما هؤلاء فقيل هؤلاء ناس ليس معهم قرآن وأبي بن كعب يصلي وهم يصلون بصلاته فقال النبي صلى الله عليه وسلم «أصابوا ونعم ماصنعوا» في إسناده مسلم بن خالد والشافعي رضي الله عنه يوثقه وإن كان المحدثون ضعفوه . وفي مسند أحمد عن عائشة قالت كان الناس يصلون في المسجد في رمضان بالليل أوزاعا [٢] يكون مع الرجل الشيء من القرآن النفر الخمسة أو السبعة أو أقل من ذلك أو أكثر فيصلون بصلاته قالت فأمرني رسول الله صلى الله عليه وسلم أن أنصب حصيراً على باب حجري ففعلت فخرج اليهم بعد أن صلى العشاء الآخرة فاجتمع اليه من في المسجد فصلى بهم وذكرت القصة بمعنى ماتقدم ورواه أبو داود أيضاً بمعناه . وفي مصنف عبد الرازق عن عطاء أن القيام كان على

(١) في الاصل« تقبلنا» والتصحيح من سنن أبي داود (٢) أي متفرقين .

عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فى رمضان يقوم الرجل والنفر كذلك ههنا، والنفر والرجل فكان عمر أول من جمع الناس على قارىء . وفى سنن ابن ماجه من حديث عبد الرحمن بن عوف عن النبى صلى الله عليه وسلم ذكر شهر رمضان فقال شهر كتب الله عليكم صيامه وسننت لكم قيامه، ورواه الدارقطنى فى غرائب مالك من حديث أبى هريرة ورواته ثقات وان كان النسائى تكلم فى الطريق الأولى ، وأما طريق أبى هريرة فلم يتكلم فيها . وروى البخارى عن عبد الرحمن بن عبد قال خرجت مع عمر بن الخطاب رضى الله عنه ليلة فى رمضان الى المسجد فاذا الناس أوزاع متفرقون يصلى الرجل لنفسه ويصلى الرجل فيصلى بصلاته الرهط فقال عمر انى أرى لو جمعت هؤلاء على قارىء واحد لكان أمثل ثم عزم فجمعهم على أبى بن كعب . وفى البخارى أيضاً وكان الناس يقومون أوله يعنى أول الليل قال ابن عبد البر لم يسن عمر من ذلك الا ماسنه رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال ابن عبد البر لم يسن عمر بن الخطاب منها الا ماكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يحبه ويرضاه ولم يمنع من المواظبة الا خشية أن تفرض على امته وكان بالمؤمنين رءوفاً رحيماً صلى الله عليه وسلم فلما علم عمر ذلك من رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلم أن الفرائض لا يزاد فيها ولا ينقص بعد موته صلى الله عليه وسلم أقامها للناس وأحياها وأمر بها وذلك سنة أربع عشرة من الهجرة وذلك شىء ذخره الله وفضله به ولم يلهمه أبا بكر وان كان أفضل وأشد سبقا الى كل خير بالجملة ولكل واحد منهم فضائل خص بها ليست لصاحبه وكان على يستحسن مافعل عمر من ذلك ويفضله ويقول نور شهر الصوم . وروى عن ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ان الله جعل الحق على لسان عمر وقلبه . انتهى ماقاله ابن عبد البر هنا . وقد قال صلى الله عليه وسلم «عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدى عضوا عليها بالنواجذ» ولا شك أن عمر من الخلفاء الراشدين فسنة التراويح ثابتة بهذين الحديثين مع النبى صلى الله عليه وسلم ثلاث ليال أو اكثر وجمع الناس لها كما تقدم فى حديث أبى ذر وفعل الصحابة لها فى مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم فى حياته قبل خروجه اليهم كما تقدم فى حديث عائشة وتصويب النبى صلى الله عليه وسلم ذلك كما تقدم فى حديث أبى هريرة وترغيبه صلى الله عليه وسلم فى قيام رمضان واستمرار الناس على ذلك بقية حياته صلى الله عليه وسلم وزمن أبى بكر وصدراً من خلافة عمر أفراداً وجماعات أوزاعاً وجمع عمر

الناس لها على قارىء واحد مع موافقة الصحابة له وإجماع العلماء على مطلوبيتها وإجماع جم الناس على فعلها بقصد التقريب إجماعاً متواتراً فى جميع الاعصار والامصار، ولو لم تكن مطلوبة لكانت بدعة مذمومة كما فى الرغائب ليلة نصف شعبان وأول جمعة من رجب فكان يجب انكارها وبطلانه معلوم بالضرورة. فهذه أحد عشر دليلا على استحبابها وسنيتها وان كان لم ينهض واحد منها فلا شك أن المجموع يفيد ذلك ويفيد تأكدها فان التأكيد يستفاد من كثرة الادلة الواردة فى الطلب ومن زيادة الفضيلة ومن الاهتمام وكل ذلك موجود هنا.

﴿الفصل الثالث فى دفع المنازعة فى ذلك﴾

اعلم أن الأقسام الممكنة فى العقل أربعة أحدها ماادعيناه من أن التراويح سنة مؤكدة. الثانى أنها سنة غير مؤكدة. الثالث أنها مؤكدة غير سنة. الرابع أنها لا سنة ولا مؤكدة. أما الثانى فلا أعلم أحداً قال به ومن ادعاه فليسنده إلى عالم من العلماء ثم يقيم الدليل عليه ولن يجد إلى ذلك سبيلا وسبيل الذى يرد عليه فى ذلك بأن يأتينى بمقالة فى كتاب أنها سنة غير مؤكدة فان لم يأت بذلك فلا يتكلم معه انه تضييع للزمان من غير فائدة فان قولا لم يقل به قائل من سبعمائة سنة ونيف إلى اليوم لاشك فى بطلانه وليس يخفى الصواب على الأمة من زمن النبى صلى الله عليه وسلم إلى اليوم ويظهر لنا ولا يغلط الناظر فى كلامى ويعتقد أن نقل هذه المقالة أسهل بل يتدبر ويزن كلامه قبل أن يتكلم ويعرف من يخاطب وأن يتأمل ماقال. وأما الثالث فلو ثبت لم يضرنا لأن الخصم الذى ينازعنا إنما نازع فى التأكيد ولا يعتقد أن التأكيد أخص من السنة فيستحيل ثبوته بدونها لانه قد يقال إن بينهما عموما وخصوصاً من وجه تعلقاً بأمر لفظى فى إطلاق السنة وسلبها وإن ثبت التأكيد وقوة الطلب من حيث المعنى على أن هذا القسم عندنا باطل لما قدمناه من الادلة على سنيتها ومن ينازع من الشافعية فى الاصطلاح فى اسم السنة لم ينازع هنا بل أطلق اسم السنة عليه. وأما الرابع فباطل بما سبق من الادلة ومما يدل على بطلانه وبطلان القسم الذى قبله نقل جماعة الاجماع على أنها سنة. وممن نقل ذلك النووى ولا يقدح فى ذلك مايقوله بعض المالكية من الفرق بين السنن والفضائل والنوافل ولا ماوقع فى كلام بعض الحنفية من الخلاف فى أن التراويح سنة أو مستحبة وقد اغتر بذلك بعض فضلاء المالكية فمن وقع نزاعنا معه حتى إنها لا تلحق بالسنن على اصطلاح المالكية. وجوابه أن للمالكية اصطلاحين أحدهما الذى أشار اليه وهو اصطلاح خاص لطائفة منهم والآخر

اصطلاح عام يوافقون فيه غيرهم فى اطلاق السنة على ذلك كله وممن نبه على هذا منهم عبد الحق الصقلي فى تهذيب الطالب ، ونحن ومن يستفتى فى هذه المسألة على الوجه الذى وقع الكلام فيه إنما يتكلم فى ذلك فلم يقل أحد من المالكية انها ليست سنة بهذا الاصطلاح والعوام انما يسألون عن هذا فلا يجوز لمالكى ولا لغيره أن يطلق القول لهم انها ليست سنة وكذلك الحنفية فى فرقهم بين السنة والمستحب واختلافهم فى أن التراويح سنة أو مستحبة إنما ذلك راجع إلى اصطلاح ولا ينكر أحد منهم أنه يثاب على فعلها وأنها مطلوبة من جهة الشارع ومندوب اليها ومرغب فيها وهذا هو الذى يفهمه العامى من السنة وأما التأكيد فدرجاته متفاوتة أعلاها ما قرب من الفرائض قرباً لا واسطة بينهما وأدناها مايرقى عن درجة النفل المطلق وبين ذلك مراتب متعددة ويستدل على التأكيد باهتمام الشارع به وباقامة الجماعة فيه وملازمة النبي صلى الله عليه وسلم له وتفضيله على غيره وبكونه شعاراً ظاهراً كل واحد من هذه الخصال يدل على التأكيد وكذلك تكرر الطالب ونحو ذلك وصلاة التراويح فيها أنواع من ذلك فلا ريبة فى أنها سنة مؤكدة والله تعالى أعلم انتهى.

﴿ سؤال ورد من الديار المصرية على الشيخ الامام وهو بالشام ﴾

الشخص يحب النوع من العبادة من قيام ليل أو نحوه رجاء لثواب الله وعنده باعث شديد على ذلك يمارضه فيه مانع الكسل وحب الراحة ونفسه تمنيه من وقت إلى وقت فلا ينهض ذلك الباعث الذى دفع مانع الكسل إلا بأن يضيف اليه باعث الرياء والسمعة فان لم يضفه فلا يحصل منه تلك العبادة أبداً ، وإن أصاب الباعث الدينى الباعث الدنيوى وقعت العبادة فهل يحل له ايقاعها بمجموع الباعثين وسيلة الى ظهور أثر الباعث الدينى أو يحرم أو يفرق بين قوة أحد الباعثين على الآخر أولا ؟ والفرض أن الباعث الدنيوى أيضاً لو انفرد لما أثر وهذا السؤال ليس هو المقصود والغزالى فى الحقيقة ربما أشار اليه وانما المقصود ماوراءه وهو أنه اذا كان هذا الفعل حراماً ولكن مراعاة ذلك الفاعل أنه إذا أضاف الى الباعث الدينى الباعث الدنيوى أو انفرد باعثه الدنيوى حتى وقع منه ذلك الفعل وتكرر مرة ومرة حصل له من الادمان مايزيل عنه الكسل الذى كان مانعا من تأثير الباعث الدينى فى العمل فتقع العبادة بعد ذلك خالصة لوجود المقتضى الذى كان موجوداً قبل ابتداء العمل وزوال مانع الكسل الذى كان

مقارنا له فى الاول فهل له أن يفعل تلك العبادة مع قصد الرياء وسيلة [1] إلى وقوع الفعل الذى لايقدر على جذب نفسه اليه الا بالرياء الذى لايقدر على الوصول الى العبادة الا بجعله سابقاً ومقدمة له وهذا قصد جميل ومالا يتوصل الى العبادة الا به عبادة ولا يلزم من قوله صلى الله عليه وسلم « لايأتى الخير بالشر » ان الشر لايأتى بالخير وفى كلام بعضهم الرياء قنطرة الاخلاص ، أو يكون حراماً والمسئول ايضاح ذلك بما يشفى الغليل فان السائل عن ذلك قصده تقليدكم فى العمل بما تقولونه .

﴿ الجواب ﴾ أما المسألة الاولى التى قال انها ليست هى المقصود فينبغى أن تحرر ونقطع بالجواز فى ذلك وعدم التحريم لأن الايقاع بمجموع الباعثين على جهة الوسيلة يحقق قصداً ثالثا وهو التوسل وهو غير كل واحد من الباعثين اللذين أحدهما حرام والحرام هو العمل به أو هو مع العمل فانه بمجرده من القصود المتجاوز عنها وانما يحرم عند الانضمام وشرطه أن يكون هو الباعث اما وحده أو يكون هو الغالب ، وقد يقال انه ولو كان معدوما يحرم أيضا لعدم الاخلاص ويشهد له قوله صلى الله عليه وسلم فيمن تصدق لله ولصلة الرحم «لا حتى يكون لله وليس للرحم منه شيء » أما هنا اذا استحضر المصلى الباعثين وتفاوتا عنده وقصد التوسل بالفعل الى اخلاص الباعث الدينى كان الباعث على الفعل حينئذ هو ذلك القصد الثالث وهو قصد خالص لله تعالى والفعل انما وقع به فقط ووقوع الباعثين فى طريقه لا يضر اذا لم يقع الفعل بمجموعهما ولا بكل واحد منهما ولا بالباعث الدنيوى وحده ولا بالباعث الدينى الاول وحده وانما وقع بالباعث الاخير وهو أمر دينى لادنيوى فينبغى أن يتنبه لذلك وهو أعنى ما تكلم الغزالى فيه من تساوى الباعثين وترجيح أحدهما واذا علم الشخص من عادته اندفاع الباعث الدنيوى بعد ذلك يتأكد القول بالحل وعدم التحريم .

(وأما السؤال الثانى) على تقدير تسليم أن ذلك الفعل حرام فسؤال ضعيف لانه اذا قال بالتحريم بعد قصد التوسل كيف يتردد فيه هنا ولم يرد شيء آخر الا قوة التوسل بالعبادة وليس فيه الا قوة التوسل ولا ينهض فى دفع مافرع عليه من التحريم نعم اذا تقاوم الباعثان ولم يحصل قصد ثالث وحصل عند العلم بالعادة يظهر القول بالحل ويقال انما منعنا فى المقام الاول لعدم صحة القصد وهنا صح ، ونحن قد بينا أن هذا القصد الثالث حاصل فى المقام الاول

---

(١) فى الاصل «مسئلة»

بدون العادة وان لم يحصل فينبغى أن يتنبه السالك له حتى يحصله فتحصيله بما نبهنا عليه سهل. فالذى أراه فى كلتا الحالتين الحل وعدم التحريم وأن لا يترك العمل خوف الرياء أصلا لانه ترك مصلحة محققة لمفسدة موهومة ، وكثير من الاعمال تكون مشوبة ثم تصفو بل اكثر الاشياء هكذا كل من خاض بأمر لا بد أن يختلط فيه الغث بالسمين ثم ينتقى ويتصفى الى أن يصفو ولهذا قال سفيان طلبنا العلم لغير الله فأبى يكون الا لله وان كان بين العلم والصلاة فرق لان العلم وان كان لغير الله يحصل به فائدة وهى النفع المتعدى بخلاف الصلاة لكن الصلاة ونحوها من الاعمال البدنية انقياد(١) البدن لها فى أول الامر كما ينبغى صعب فينبغى الامان عليها مع معالجة القلب فى الاخلاص فيصل اليه ان شاء الله بتوفيقه ولو قطعنا السالك فى أول أمره الا عن الخالص لانقطع خير كثير ، ويكفى من هذا السائل سؤاله هذا فذلك يدل على حسن قصد اذ من بعد عن العبادة حتى يصح له الاخلاص فاته خير كثير وتعود بدنه الاهمال وجرى على أسوأ الاحوال فسيروا الى الله عرجاً ومكاسير فان انتظار الصحة بطالة وترك العمل خوف الرياء رياء وقولهم الرياء قنطرة الاخلاص اشارة الى هذا المعنى بل أنا أقول هذا المعنى الذى نبهت عليه من المعنى الثالث انه لا رياء أصلا لان الرياء انما وقع بذلك المعنى الثالث وحده ولا ينبغى للسالك أن يوقفه عن العمل ما يلقاه فى كلام الغزالى وغيره من ذلك الكلام لان ذلك الكلام صحيح بالنسبة الى من يقدر على الاتيان بالعمل صحيحاً أما اذا دار الامر بين العمل مع ما يشوبه وترك العمل مع ما يشوبه أولى(٢) بلا شك فان الشيطان والنفس والهوى والدنيا بالمراصد تجر القلب والبدن الى ما فيه هلاكهما والبطالة تعينه على ذلك فاذا عمل عملا صالحاً ودع أن يكون مشوبا كان سابقا لمن يراصده فلا بد أن ينصره الله عليه ويعينه ولله فى الاعمال أسرار يرجى بها صلاحه فمثال العمل مثال السبيكة الذهب فيها عيب ان رميتها لاجل عيبها لم تجد سبيكة خالصة وإن استعملتها وصفيتها مرة بعد أخرى حصلت منها على صفوتها ؛ ومن انتظر فى سفرته رفيقاً صالحاً ربما يعوق سيره فليرافق من اتفق ويستعين الله عليه والله اعلم . وهذا الذى ذكرته من التنبيه على المعنى الثالث هو بحسب ماقاله السائل لما قال بمجموع الباعثين وسيلة فنصب وسيلة على المفعول لاجله فاقتضى ذلك أن علة الفعل الوسيلة وهى مغايرة للاثنين . فهذه المسألة لم يتكلم فيها الغزالى ولا غيره ممن وقفت على كلامه ، وان كان ذلك غير مقصود السائل فلا يضر لانه حدث منه

---

(١) فى الاصل (انقاد) غير منقوطة. (٢) كذا والغرض ظاهر

توليد مسألة أخرى فيها تخلص فيجب النظر فيها ولا تهمل ، واذا كان لنا طريق فقهي فى التوسعة على عباد الله فى طرق الوصول الى الله كان أولى من التحجر ، والذى تكلم فيه الغزالى وغيره انما هو اذا اجتمع الباعثان ولم ينظر السالك الى شيء آخر بعد أن قرر ان الذى لم يرد به الا الرياء سبب للمقت والعقاب وان الخالص لوجه الله سبب الثواب وان المشوب ظاهر الاخبار تدل على أن لاثواب له وليس تخلو الاخبار عن تعارض فيه ، والذى ينقدح فيه أن الباعثين ان تساويا فلا له ولا عليه وان كان باعث الرياء أغلب فهو مقتض للعقاب والعقاب فيه أخف من عقاب العمل الذى تجرد للرياء سبب للمقت والعقاب فصحيح والعمل حينئذ فاسد لعدم النية فان الرياء اذا تجرد لم تصح النية فلذلك تبطل ويحصل المقت والعقاب لما فيه من الاستخفاف بالمعبود ، ولا نقول ان ذلك عبادة لغير الله ، ولو كان كذلك كان شركا ظاهراً لاخفياً ولا نقول إن الرياء لذاته اقتضى ذلك من غير نظر الى استلزامه ماذكرناه لأنه لم يرد على ذلك دليل من الشرع لأن قوله تعالى (يراءون ويمنعون الماعون) وقوله (يراءون الناس ولا يذكرون الله الا قليلا) وقوله (رئاء الناس ولا يؤمن بالله) كل ذلك فى كفار أو منافقين . ولكنه دل على أن الرياء صفة مذمومة فالتحريم والافساد انما أخذناه بالطريق التى قدمناها والمقت تصوره بصورة مزورة واذا قال مالا يفعل تعرض للمقت فعمل مالاروح له أولى بالمقت وأما أن الخالص لوجه الله سبب للثواب فصحيح والمراد صحته واعتباره فان الثواب الى الله تعالى . وأما ماذكره فى المشوب فى الثواب ونفيه فلم يتعرض فيه لصحة العمل أو فساده والظاهر الصحة ، ونصب الترديد فى الثواب وعدمه معها ، ويحتمل أن يأتى خلاف فى الصحة وذلك يؤخذ من كلام الفقهاء من قولهم اذا نوى المتوضىء التبرد مع نية رفع الحدث صح وضوؤه والجامع بينهما أن نية التبرد ليست عبادة وقد ضمها الى العبادة ولكنها ليست مذمومة بخلاف الرياء فهى ثلاث مراتب (احداها) نية عبادتين كغسل الجنابة والجمعة وفيها خلاف والأصح الصحة والتحية مع عبادة أخرى ولا خلاف فى الصحة لأن التحية ليست مقصودة لذاتها بخلاف الغسلين . (والثانية) عبادة مع ماليس بعبادة ولا مذموم كالتبرد . (والثالثة) العبادة مع الرياء ويظهر فى هذه الحالة ان قصد العبادة ان قوى صح وأجره دون أجر الخالص وان ضعف أو تساوى احتمل أن يقال بالفساد رأساً لعدم الجزم بالنية واحتمل وهو الاقوى أن يقال

بالصحة لان قصد شيئين ممكن فقصد العبادة والرياء قصد شيئين بالغاً من الآخر .
وقد يقال من يمنع التعليل بعلتين انه لا يتصور أن يكون الباعث الا واحداً فتى
ساوى أو ضعف بطل التعليل به فيبطل العمل لكن هذا عندنا ضعيف ، ويجوز
أن يكون للفعل الواحد باعثان وأكثر وسمع بهما ، ومن الدليل من جهة الشرع
على ذلك قوله صلى الله عليه وسلم « ومن كانت هجرته الى دنيا يصيبها أو امرأة
يتزوجها فهجرته الى ماهاجر اليه » فقوله ﷺ « الى ماهاجر اليه » عام يشمل الواحد وما
فوقه فاذا كان الذي هاجر اليه متعددا اقتضى الحديث حصوله سواء كان عبادتين أو
عبادة وغير عبادة لكن يتفاوت الاجر بحسب ذلك ومع القول بالصحة يمتنع العقاب فان
العقاب انما يكون على حرام ومع الصحة يمتنع القول بالتحريم فى العبادات وقد
قدمنا العمل من حيث ذاته وانما اقتضاه من حيث استلزامه لعدم النية وذلك
انما يكون اذا تجرد ، وقوله تعالى (ولا يشرك بعبادة ربه أحدا) معناه لا يقصد
بهما العبادة ولا شك أنه لو قصدهما بالعبادة كان شركا وكذلك قوله « أنا أغنى
الشركاء عن الشرك من عمل عملا لى ولشريكى فكله لشريكى وليس لى منه شيء »
محمول على هذا المعنى أيضاً . أما اذا قصد العبادة قصدا صحيحاً ووقع مع ذلك
أن يراه الناس وان سمى شركا خفياً فليس بشرك حقيقى ولا مانع من صحة العبادة
ومن ادعى ذلك فعليه أن يأتى بدليل من الشرع صحيح والآثار التى وردت
فى ذلك كلها إنما تقتضى منافاته للاخلاص وكلامى الآن انما هو فى الصحة فقد
تكون العبادة صحيحة وليست بخالصة وان الرجل ليصلى الصلاة وما كتب له
منها نصفها ثلثها ربعها خمسها سدسها سبعها ثمنها تسعها عشرها فكما يحصل ذلك
بتفاوت الخشوع يحصل أيضاً بتفاوت القصد الاصلى الذى لا يمنع من صحة القصد
الذى به تصح الصلاة ، ومن الدليل لذلك أن اراءة الشخص عمله للناس قد يكون
لمقاصد كثيرة لا يلزم منها عدم الأصل المقصود من العبادة ألا ترى أن الرمل
قصد فيه أن يرى المشركون قوتهم وقوله صلى الله عليه وسلم أو الصحابة « هذا
الجمال لا جمال خيبر » وقوله صلى الله عليه وسلم « ان هذه لمشية يبغضها الله الا
فى مثل هذا الموضع » وقول الصحابى أيضع شهوته فى الحلال وله فيها أجر قال
صلى الله عليه وسلم « أرأيت لو وضعها فى الحرام ألم يكن عليه فيها وزر » الى غير
ذلك من الأحاديث ؛ ولو كان الفعل من شرطه أن يقع بعلة واحدة أمكن النظر
فى ذلك لكن الفعل يقع لأشياء كثيرة قال تعالى (انا فتحنا لك فتحا مبينا
ليغفر لك الله ماتقدم من ذنبك وماتأخر ويتم نعمته عليك ويهديك صراطاً مستقيما

وينصرك الله نصراً عزيزاً) فهذه أربعة أشياء فعل الفتح لها وكثير من القرآن والسنة كذلك يكون المقصود بالفعل فيها أموراً كثيرة فملمناصحة قصد الشخص فعلا لأمور . ثم يجب النظر في تلك الامور فان كانت كلها صالحة فلـكلها أجر وان كان بعضها صالحاً وبعضها غير صالح فان كانت متضادة بطلت ، وليس كذلك مانحن فيه وان كانت غير متضادة وجب علينا توفية كل واحد حكمه ولا يظلم ربك أحداً فيرتب على الصالح ماله من الاجر ويهمل غير الصالح مباحاً كان أو مكروهاً فان لزم من غير الصالح ابطال الصالح أبطلناه كما قلنا فيما اذا تجرد الرياء . واعلم أن الحرام لايجوز التوسل به الى شيء أصلا ولو كان قصد الرياء على الاطلاق من قبيل المحرمات لم نقل ذلك فيه وانما حرف المسألة أن التحريم عارض بالمسبب الذي قدمناه فصورة الفعل والقصد مشتركة بين الحرام وغيره فاذا صح التوسل بها لم تكن محرمة ولا يكون التوسل بها توسلا بالحرام بخلاف الخمر ونحوه مما علم تحريمه بعينه أعني لا لأن عرض له مااقتضى تحريمه في بعض الاحوال . ومما يدل على جواز بواعث في الفعل الواحد قوله صلى الله عليه وسلم « يكفل الله للمجاهد في سبيله ان توفاه أن يدخله الجنة أو يرجعه سالما مع مانال من أجر أو غنيمة » فيؤخذ منه جواز أن يقصد المجاهد ذلك وقوله صلى الله عليه وسلم «من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فهو في سبيل الله» لاينافي ذلك بل يشمله بعمومه فمن قاتل لتكون كلمة الله هي العليا ولم يقصد أمراً آخر فهو أعلى المراتب ومن قاتل لذلك وقصد معه الغنيمة جاز أيضاً من اطلاق الحديث وإن كان أنقص من الاول وإنما يحرم الثواب إذا لم يقصد إلا المغنم أو أمراً دنيوياً كما جاء في الكلام إنما قاتلت ليقال فانظر كيف جاء بانما التي هي للحصر ، هذا كله فيما إذا لم يكن الا مجرد الباعثين أما اذا فرض كما في السؤال من حدوث باعث آخر وهو التوسل بالعمل الى رفع الباعث الدنيوي فلا شك أن هذا باعث ديني خالص مسوغ للفعل من غير شبهة ومع ذلك لاأقول ان العمل خالص من كل وجه لوجود الباعث الدنيوي فيه من حيث الجملة حتى يصفو عنه . وقد وقفت على أسئلة سألها الشيخ شهاب الدين السهروردي رضي الله عنه . السؤال الثاني منها مع الاعمال يداخله العجب ومتى ترك الاعمال يخلد الى البطالة . قال الجواب لايترك الاعمال ويداوي العجب بأن يعلم أن ظهوره عن النفس وكلما ألم بباطنه خاطر العجب يستغفر الله ويكره الخاطر فانه يصير ذلك كفارة خاطر العجب وهذا لايدع العمل رأساً . وهذا الذي قاله شهاب الدين يشبه ماقلناه من وجه

دون وجه أما شبهه اياه فمن جهة أن العجب يفسده كالرياء ولم يسمح له بترك العمل كماقلناه وأما عدم شبهه فان العجب لايضاد النية كما يضادها الرياء لو انفرد فمن هذه الجهة لايلزم من احتمال العمل مع العجب احتماله مع الرياء .
ووقفت على كتاب تحفة البررة فى السؤالات العشرة تصنيف الشيخ الامام العلامة مجد الدين البغدادى قال فى الباب الرابع منه فى قوله تعالى (منكم من يريد الدنيا ومنكم من يريد الآخرة) إن الانسان فى ابتداء أمره يريد الدنيا فحسب اذا أيقظه الله من سنة الغفلة وذكره حب الوطن الاصلى وأسمعه قوله (ارجعى الى ربك راضية مرضية) تذكر الميثاق وعرف الوثاق فظهر فى قلبه حسرة بما فرط فى جنب الله ورفع الى الحضرة وتاب فتختلف حينئذ أحوال الاشخاص فمنهم من يظهر فيه طلب الآخرة الذى هو من خصائص القلب مع بقاء طلب الدنيا وداعية الآخرة فلا يطلق عليه اسم الارادة وان كانت له ارادة الدنيا والآخرة بل يقال له المتمنى ولا يصح منه الطلب فى الدين فان الدين ليس بالتمنى فلايهنأ عيشه ولا يطيب قلبه ولا تستريح نفسه وانه كلما أقبل على الدنيا نغص عليه عيشه تمنى الآخرة وكلما أقبل على الآخرة كدر عليه تمنى الدنيا سربته فيبقى لا فى العير ولا فى النفير يريد ما بين ذلك ومنهم من يظهر فى قلبه طلب الآخرة ظهورا ينفى من قلبه سائر الدواعى المختلفة الظاهرة ولا يكون لهم هم إلا هم الله كما ظهر لنبينا ﷺ حين أنزلت آية التخيير فاذا غلب عليه هكذا داعية الحق والدار الآخرة صح أن يطلق عليه اسم الارادة وحينئذ يحصل له حسن استعداد قبول تأثير الشيخ .
وأطال الشيخ مجد الدين فى ذلك والمقصود لنا منه ماذكر فى الداعيين وإشارته الى أنه لايترك العمل بتعارضهما كما قلناه ؛ وفى قوت القلوب عن أبى سعيد العمل بلا اخلاص خير من ترك العمل والاخلاص ومن الادلة فى هذا الباب قوله صلى الله عليه وسلم « أسلمت على ما سلف لك من خير » على أحد التأويلين فيه وهو التعليل أى لاجل ما سلف لك من خير لقوله تعالى (على ماهداكم) فاذا كانت تلك الاعمال لما فيها من النفع نفعت صاحبها مع الكفر حتى أنقذته منه الى الاسلام فما ظنك بأعمال صالحة مع الاسلام خالطها شوب يضمحل بعد حين ؛ وهذا كله فى المبتدىء أما المنتهى أو المتوسط فلا يحتاج الى ذلك ولا يقع له إن شاء الله لأن له من القوة بالله مايدفع عن قلبه وإنما المبتدىء ضعيف إن منعناه عن العمل حتى يخلص قل السالكون وانقطعت الطريق وبقيت قلوب أكثر الخلق على كدرها واستولت الشياطين عليها فليفتح لهم باب يدخلون فيه

الى الخير والله رفيقهم ومعينهم ليحق الحق ويبطل الباطل ويصفى السرائر ويظهر ما أكنه فى تلك المعادن ويخرج الخبيث وينصع الطيب ويتوكل على العزيز الرحيم.

وقد رأيت أن أجمع الكلام وألخصه وأقول فى الجواب هنا مسائل : إحداها المقصود بالسؤال فيمن تقاوم عنده الباعث الدنيوى والباعث الدينى وأراد العمل بهما وسيلة الى ظهور الباعث الدينى وعلم من عادته ذلك فهذه أربعة أمور فيستحيل معها القول بالتحريم فجوابى لهذا المسترشد نفعه الله أنه لا يترك العمل ويجاهد نفسه فى دفع الباعث الدنيوى والا فهو مغمور بالثلاثة ، ومحل هذا الكلام فى نوافل العبادات كقيام الليل ونحوه أما السنن التى نص الشارع على خصوصاتها فهى آكد نعوذ بالله من تركها وأما الفرائض فأعظم وتركها يحرم صلاة كانت أو غيرها حتى الامر بالمعروف والنهى عن المنكر ، فهذا جوابى لمن قصد تقليدى فى العمل بما أقوله والله يغفر لى وله ، ولو فقد الرابع وهو علم عادته ووجدت الثلاثة الأولى فجوابى كذلك لان ارادة العمل بها لأجل الوسيلة خالص لله فاذا فرض قصد ذلك انقطع أثر الباعثين المتقاومين دينا ودنيا وصار الباعث هذا الثالث وهو دينى فحسب فيستحيل القول بالتحريم . وهذا بحسب مافرضه السائل فى الاستفتاء ودل عليه كلامه قصده أو لم يقصده وهى مسألة دقيقة لم أر أحدا تعرض لها ، وشرطها أن يتحقق عنده ذلك الباعث الثالث بأن يجد من نفسه انبعاثا من ذلك التوسل وشهوة لدفع الباعث الدنيوى وقصدا لاجابتها فيما انبعثت اليه من ذلك ولا يكفى أنه يقول بلسانه انه يقصد التوسل ولا انه يختار أنه يجعل فى قلبه ذلك الى أن يوفقه الله اليه ، ولو لم يتحقق عنده هذا الثالث وانما وجد عنده الباعثان المتقاومان وهو الذى قال السائل فى استفتائه انه ليس هو المقصود ، والذى أقوله فيه أيضا أنه لا يترك العمل ولا يحرم سواء أتساوى الباعثان أم قوى أحدهما أيا ما كان لأن فرض المسألة حصول الباعث الدينى واجتماع البواعث على الفعل الواحد ليس بممتنع بل هو ممكن واقع عقلا وشرعا وحسا فيحصل له عملا بقوله[1] صلى الله عليه وسلم « فهجرته إلى ماهاجر اليه » ويصح ذلك العمل لكن ثوابه أنقص من ثواب المخلص ، وليس كل مافقد الاخلاص فيه يفقد الثواب فيه بل نقول ذلك أعم مخلص فيه من الجهة الدينية فيثاب عليه من تلك الجهة وإن شابه نقص لاختلاطه بالدنيوى ، وإنما يحبط العمل بالكلية إذا لم يكن إلا الباعث الدنيوى وليس حبوط العمل حينئذ لتحريم

(١) فى الاصل « فقوله » .

الباعث الدنيوى لذاته بل لعدم النية الصحيحة فيتجرد العمل عن النية فيكون باطلا ويصير العامل به بلا نية كالمستخف بعبادة الله ممقوتا لتلبيسه وتزويره ، وإذا كان من يقول مالا يفعل ممقوتاً فمن يصور نفسه فى صورة من يفعل بلا فعل أشد مقتا فمن هنا حرم الرياء والا فالرياء قد يكون فى الأمور الدنيوية فلا يكون حراماً وقد يكون فى الأمور الدينية لأغراض صحيحة مع النية الصحيحة فيكون جائزا بل مطلوبا كاظهار صدقة الفرض واراءة المشركين القوة بالرمل والتبختر بالحرب وغير ذلك فالعمل الذى لم يرد به الا الرياء حرام لما قلناه على الصورة التى قلناها والعمل الذى خالطه الرياء ناقص والتوسل به كالتوسل بالحرام فانه لايحل التوسل بشرب الخمر الى أمر دينى ان تخيل ذلك ، والفرق ان الخمر حرام فى نفسها والرياء تحريمه لماسبق ففى حالة المخالطة لم يتحقق تحريمه ويصير مما تخالطه العبادة من الامور الناقصة التى ليست حراماوقد نص الفقهاء على صحة وضوء من قصد رفع الحدث والتبرد معه وقصد التبرد من الامور الدنيويةليس عبادة ولم يفرقوا بين أن تكون نية التبرد أقوى من نية رفع الحدث أوبالعكس فكذلك قصد الرياء مع قصد العبادة وان كان قصد الرياء مذموما وقصد التبرد ليس مذموما ولكنهما اشتركا فى عدم العبادة ولم يلزم من ذلك مضادة النية الصحيحة . وقد تضمن هذا الكلام مسائل كنا قصدنا افراد كل مسألة ثم انجر ترتيب الكلام الى ذكره هكذا ، ومن تمام الكلام فيه قول السائل اذا كان هذا الفعل حراما ولكن من عادته كذا فهل له أن يفعل ، وأحاشى السائل من هذا السؤال فانه متى سلم التحريم لم يكن له ذلك ويصير كمن تخيل أن يشرب الخمر ليقوى على العبادة فهذا لا سبيل اليه . والفرق ماقدمناه من أن ذات الرياء من حيث هو منقسمة والتحريم عارض لها كما يعرض للامور المباحة فحيث نجوز الاقدام معه لا نقول انه حرام لكنه ينقص العبادة عن درجة الكمال ، والغزالى وغيره ممن تكلموا فى ذلك لم يقولوا بالتحريم وانما حكموا فى الثواب وعدمه وكلامهم يقتضى الصحة مالم يتجرد الرياء ، ولكن مع الصحة قد يحصل الثواب وقد لايحصل وأنا أقول انه يصح ويثاب مالم يتجرد قصد الرياء والله اعلم . كتب على بن عبد الكافى السبكى .

﴿ مسألة فى الجمع بين الصلوات ﴾

قال الشيخ الامام رحمه الله الجمع بين الصلاتين الظهر والعصر تقديماً يوم عرفة للحاج ، والمغرب والعشاء تأخيراً لهم بمزدلفة قال به جميع المسلمين ، وفى السفر

قال به أكثر العلماء خلافاً لابى حنيفة والمختار عندنا جوازه لثبوت الاحاديث الصحيحة به صريحاً لاتحتمل التأويل، وبالمطر قال به كثير من العلماء مالك فى المغرب والعشاء وكذلك أحمد وقال به الشافعى فيهما وفى الظهر والعصر ، والمختار منعه لثبوت حديث صحيح فيه ، والجمع بالمرض قال به طوائف من الفقهاء؛ وبالوحل والريح ونحوهما قال به بعض من قال بالجمع بالمطر، والجمع بالعذر الخفيف بشرط أن لا يتخذ ذلك عادة قال به ابن سيرين فيما حكاه ابن المنذر وغيره وحكى قريب منه عن أبى إسحق المروزى وابن خزيمة ولم يصح لاعن هذا ولاعن هذا، وأما بغير عذر فلم يقل به احد والله أعلم .كتب على السبكى فى الثانى والعشرين من المحرم سنة اثنتين وخمسين وسبعمائة بالعادلية بدمشق انتهى .

﴿ باب صلاة الجمعة ﴾

﴿ مسألة ﴾ فى السعى الى الجمعة وهو التأهب لها والاشتغال بأسبابها والمشى واجب على الفور وجوباً مضيقا وليس على التوسعة كغيرها من الصلوات لقوله تعالى (فاسعوا) والمعنى فيه تعظيم الجمعة على غيرها من الصلوات فخصت بوجوب السعى اليها من أول الوقت قصداً ، وغيرها من الصلوات وان قيل بوجوب الجماعة واتيان المسجد فانما تجب وجوباً موسعاً وهو وجوب الوسائل لا وجوب المقاصد بخلاف السعى الى الجمعة فانه واجب وجوب المقاصد؛ وقوله (وذروا البيع) أى المفوت للسعى ولا نقول المفوت [1] للجمعة ، وانما قلنا هذا لأنا لو قلنا السعى غير واجب لعينه بل المقصود عدم تفويت الجمعة لكان هذا استنباط أن النهى عن البيع لتفويت السعى ، ويدل عليه اقتران الكلام وأيضا فانه لا يبطل النص ولكن يخصصه وهو أسهل من الاول يجوز على أصح القولين، وينبنى على هذا البحث أن البيع فى الجامع لايحرم وكذا فى الطريق وان البيع فى بيته حرام بل الجلوس وعدم الاشتغال بشيء حرام لما قلنا ان السعى على الفور والله اعلم.

﴿ مسألة ﴾ سئل عنها الشيخ الامام رضى الله عنه فى المسجونين بسجن الشرع وهم اكثر من اربعين هل يجوز لهم أن يقيموا من بينهم اماما يخطب بهم ويصلى بهم الجمعة والاعياد .

﴿ أجاب ﴾ رحمه الله تعالى لا يجوز لهم اقامة الجمعة فى السجن بل يصلون ظهراً لانه لم يبلغنا أن أحداً من السلف فعل ذلك مع انه كان فى السجون أقوام من العلماء المتورعين والغالب انه يجتمع معهم أربعون وأكثر موصوفون

---

(١) فى الاصل « ولا يفوت المفوت » .

بصفات من تنعقد به الجمعة فلو كان ذلك جائزا لفعلوه ؛ والسر فى عدم جوازه ان المقصود من الجمعة اقامة الشعار ولذلك اختصت بمكان واحد من البلد اذا وسع الناس اتفاقاً وكأنها من هذا الوجه تشبه فروض الكفايات ؛ ومن جهة انه يجب على كل مكلف بها اتيانها فهى فرض عين ؛ وقد نقل عن الشافعى رحمه الله قول انها فرض كفاية وغلطوا قائله لما اشتهر انها فرض عين ؛ وعندى يمكن حمل ذلك النقل على ما اشرت اليه بأن فيها الامرين جميعاً (أحدهما) قصد اظهار الشعار واقامتها فى البلد الذى فيه أربعون وهذا فرض كفاية على كل مكلف فى تلك البلد وعلى كل من حولها ممن يسمع النداء منها اذا كانوا دون الاربعين ؛ (والثانى) وجوب حضورها وهو كل من كان من أهل الكمال من أهل ذلك البلد وممن حولها ممن يسمع النداء اذا لم يمكنه إقامة الجمعة فى محله؛ واذا عرفت أن المقصود بها ذلك والسجن ليس محل ظهور الشعار فلا تشرع اقامتها فيه ولعل لذلك لم يقمها النبى صلى الله عليه وسلم بمكة قبل الهجرة واقامها أبو امامة أسعد بن زرارة بالبقيع بقيع الخصمات من ظاهر المدينة والظاهر أن ذلك كان بأمره صلى الله عليه وسلم واعا يأمر بها ولا يفعلها لما قلنا من المعنى ؛ والسجن ليس محلا لاقامتها لامرين (أحدهما) عدم ظهور الشعار . (والثانى) انه تعطيل اقامتها فى بقية البلد اذا كانت لا تحتمل جمعتين ؛ وما عطل فرض الكفاية تمنع منه فعدم الجواز اذا كانت البلدة صغيرة لهاتين العلتين وكل علة منهما كافية لهذا الحكم ولو أن أربعين اجتمعوا فى بيت لا يظهر فيه الشعار وعجلوا بالخطبة وصلاة الجمعة قبل الجمعة التى تقام فى البلد فى الشعار الظاهر لم أر ذلك جائزاً لهم لما ذكرته من العلتين واذا كانت البلدة كبيرة والجامع الذى لها لا يسع الناس وكانت بحيث تجوز اقامة جمعة أخرى فيها على ماذكر الرويانى وغيره من المتأخرين فأقام أهل السجن الجمعة أو أهل بيت لا يظهر فيه الشعار فأقول ان ذلك لا يجوز أيضاً لاحدى العلتين وهى أنه ليس محل اقامة جمعة فهى غير شرعية والاقدام على عبادة غير مشروعة لا يجوز .وقد ظهر أنه لا يجوز اقامة الجمعة فى السجن سواء أضاق البلد أم اتسع سواء أجوزنا جمعتين فى بلد اذا ضاق أم لم نجوز ولذلك لم نسمع بذلك عن أحد من السلف. اذا عرف هذا فأهل السجن يصلون ظهراً وهل يستحب لهم الجماعة ؟ وجهان أصحهما نعم وعلى هذا يستحب لهم إخفاؤها وجهان أصحهما لا والنص أنه يستحب الاخفاء لان الجماعة فى هذا اليوم من شعار الجمعة وان كان لا تهمة على

هؤلاء أما المعذورن الذين نخشى عليهم من التهم فيستحب لهم الاخفاء قطعاً وانما يصلون الظهر بعد فراغ جمعة البلد وأما العيد فيستحب لهم صلاته وأما خطبته ففي استحبابها نظر لما أشرت اليه من الشعار ولم أنظر فيه فيحتاج الى كشف وتأمل والله اعلم . كتب فى جمادى الآخرة سنة تسع وثلاثين . ومما لحظناه من معنى فرض الكفاية يظهر تحريم السفر على أحد القولين قبل الزوال المفوت للجمعة وان كان وقتها لم يدخل بخلاف بقية الصلوات ، ولقد كنت استشكل ذلك ولا أصغى لمن يقول إن الجمعة متعلقة باليوم وأقول كيف تجب الوسيلة قبل وجوب المقصد حتى ظهر لى هذا المعنى وذلك ان اقامة شعار هذا اليوم بهذه الصلاة متعلق باليوم وانما يتوقف على الزوال وجوب الصلاة وصحتها ولهذا يستحب التبكير لها ومسائل أخرى تتخرج على هذا انتهى .

﴿ الاعتصام بالواحد الاحد من اقامة جمعتين فى بلد ﴾

﴿ مسألة ﴾ قال الشيخ الامام رحمه الله ورضى عنه : اقامة جمعتين فى بلد لم أر لها ذكراً فى كلام الصحابة رضوان الله عليهم الا مارواه أبو بكر بن أبى شيبة فى مصنفه قال حدثنا عبد السلام بن حرب عن القاسم بن الوليد قال قال على رضى الله عنه لا جمعة يوم جمعة الا مع الامام . وقال أبو بكر بن المنذر روينا عن ابن عمر رضى الله عنهما أنه كان يقول لا جمعة الا فى المسجد الأكبر الذى يصلى فيه الامام ، ولم أر جواز جمعتين فى بلد عن أحد من الصحابة قولا ولا فعلا وروى ابن أبى شيبة عن عبد الله بن ادريس عن سعيد عن عطاء عن أبى ميمون عن أبى رافع عن أبى هريرة انهم كتبوا الى عمر رضى الله عنه يسألونه عن الجمعة فكتب جمعوا حيث ما كنتم ، وليس فى هذا الاثر عن عمر رضى الله عنه تعرض للتعدد وانما فيه اجازته الجمعة فى أى مكان كان من القرى والمدن . وروى ابن أبى شيبة عن غندر عن شعبة عن مغيرة عن ابرهيم قال لا جمعة ولا تشريق الا فى مصر جامع . وعن أبى معاوية عن الاعمش عن سعد بن عبيدة عن عبد الرحمن السلمى عن على رضى الله عنه قال لا تشريق ولا جمعة الا فى مصر . وهذا مع الاول يقتضى الحكم بصحة ذلك عن على رضى الله عنه وان كان سفيان رضى الله عنه أيضا مدلسا لكنه جليل ورأيت فى علل الحديث التى رواها الأثرم عن أحمد قلت لابى عبد الله وروى أبو اسرائيل شيئا غريبا فقال أبو عبد الله نعم لا جمعة ولا تشريق الا فى مصر جامع وهذا من أحمد يقتضى التوقف فى تصحيحه وعلى تقدير صحته فهذا اختلاف بين عمر وعلى رضى الله عنهما فى اشتراط المصر

وليس فى كلام أحد منهما تعرض للتعدد ففى كلام على المتقدم مايقتضى منعه .
وقال أبو بكر بن أبى شيبة حدثنا هشيم عن عبدالحميد عن جعفر عن أبيه قال كان
عبد الله بن رواحة يأتى الجمعة ماشياً وان شاء راكبا . حدثنا أبو عبد الرحمن
المقرىء عن سعيد بن أبى أيوب قال حدثنى الوليد بن أبى الوليد قال رأيت
أبا هريرة يأتى الجمعة من ذى الحليفة ماشياً . حدثنا شريك عن مختار بن أبى
غسان عن أبى ظبيان الجنبي قال قال على رضى الله عنه تؤتى الجمعة ولو حبواً .
حدثنا وكيع عن هشام بن عروة قال أرسلت الى عائشة بنت سعد أسألها عن
الجمعة فقالت كان سعد على رأس سبعة أميال أو ثمانية وكان أحيانا يأتيها واحيانا
لا يأتيها . حدثنا عن أبى البحترى قال رأيت أنساً شهد الجمعة من الزاوية وهى
على فرسخين من البصرة . حدثنا رواد بن الجراح عن الاوزاعى عن واصل
عن مجاهد قال كانت العصبة من الرجال والنساء يجمعون مع النبى صلى الله عليه
وسلم فما يأتون رحالهم الا من الغد . حدثنا هشيم عن عبد الحميد بن جعفر عن
أبيه عن عبد الله بن رواحة كان يأتى الجمعة ما شيا فقلت لعبد الحميد كم كان بين
منزله وبين الجمعة قال ميلين . حدثنا عبد الاعلى عن معمر عن الزهرى انهم
كانوا يشهدون الجمعة مع النبي صلى الله عليه وسلم من ذى الحليفة . حدثنا وكيع
عن جعفر بن برقان قلت للزهرى على من تجب الجمعة ممن كان هو قرب المدينة
قال كان أهل ذى الحليفة يشهدون الجمعة . حدثنا محمد بن عدى عن ابن
عون قال كان محمد يسأل عن الرجل يجمع من هذه المزالف فيقول كانوا يجمعون
من المزالف حول المدينة . حدثنا أبو داود الطيالسى عن أيوب بن عتبة عن
يحيى عن أبى سلمة عن أبى هريرة قال تؤتى الجمعة من فرسخين . حدثنا عباد
ابن العوام عن عمر بن عامر عن عطاء بن السائب عن أبيه عن عبد الله بن عمر
أنه كان يشهد الجمعة فى الطائف وهو فى قرية يقال لها الوهط على رأس ثلاثة
أميال . وقال عبدالرزاق فى مصنفه عن معمر عن أيوب عن ابن سيرين قال جمع أهل
المدينة قبل أن يقدم رسول الله صلى الله عليه وسلم وقبل أن تنزل الجمعة وهم
الذين سموها الجمعة فقالت الانصار : لليهود يوم يجتمعون فيه كل ستة أيام
وللنصارى أيضا مثل ذلك فهلم فلنجعل يوماً نجتمع فيه ونذكر الله تعالى ونصلى
ونشكره أو كما قالوا فقالوا يوم السبت لليهود ويوم الاحد للنصارى فاجعلوا يوم
الجمعة العروبة وكانوا يسمون يوم الجمعة حين اجتمعوا اليه فذبح أسعد بن
زرارة لهم شاة فتغدوا وتعشوا من شاة واحدة ليلتهم فأنزل الله تعالى بعد ذلك

(اذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله) . اخبرنا عبد الرزاق عن ابن جريج قلت لعطاء من أول من جمع قال رجل من بنى عبد الدار زعموا قلت أبأمر النبى صلى الله عليه وسلم قال فمه . عبد الرزاق أخبرنا معمر عن الزهرى قال بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم مصعب بن عمير بن هشام الى أهل المدينة ليقرئهم القرآن فاستأذنوا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يجمع بينهم فأذن له رسول الله صلى الله عليه وسلم وليس يومئذ بأمير ولكن انطلق يعلم أهل المدينة قال معمر و كان الزهرى يقول حيث ما كان أمير فـانه يعظ أصحابه يوم الجمعة ويصلى بهم ركعتين ؛ عبد الرزاق عن ابن جريج عن عمرو بن شعيب أن عبد الله بن عمرو بن العاص كان يكون بالرهط فلا يشهد الجمعة مع الناس بالطائف وانما بينه وبين الطائف أربعة أميال أو ثلاثة . عبد الرزاق انا معمر عن ثابت البنانى قال كان يكون أنس فى أرضه بينه وبين البصرة ثلاثة أميال فيشهد الجمعة بالبصرة . عبد الرزاق عن ابن جريج قال أخبرنى سليمان بن موسى أن معاوية كان يدعو الناس الى شهود الجمعة على المنبر بدمشق فيقول اشهدوا الجمعة يا أهل كـذا يا أهل كذا حتى يدعوا آهل قانن وأهل قانن حينئذ من دمشق على أربعة وعشرين ميلا فيقول اشهدوا الجمعة يا أهل قانن . عبد الرزاق عن محمد بن راشد أخبرنى عبدة بن ابى لبابة أن معاذ بن جبل رضى الله عنه كـان يقوم على منبره فيقول ياأهل مرويا أهل دارة فرسخين من دمشق إحداهما على أربعة فراسخ والاخرى على خمسة أن الجمعة لزمتـكم وأن لاجمعة الا معنا. عبد الرزاق عن ابن جريج عن ابن شهاب قال بلغنا أن رجالا من أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم شهدوا بدراً أصيبت أبصارهم فى عهد النبى صلى الله عليه وسلم وبعده وكانوا لا يتركون شهود الجمعة فلا نرى أن يترك شهود الجمعة من وجد اليها سبيلا . عبد الرزاق عن معمر عن يحيى بن أبى كـثير عن محمد بن عبد الرحمن بن شهاب عن رجل من أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم قال لا أعلمه الا رفع الحديث الى النبى صلى الله عليه وسلم قال من سمع الأذان ثلاث جمعات ثم لم يحضر الجمعة أو قال لم يجب كـتب من المنافقين . وذكر عبد الرزاق فى ذلك أحاديث كثيرة . وسيأتى حديث الجمعة على كل من سمع النداء. وفى الترمذى عن ثور بن أبى فاختة عن رجل من اهل قباء عن أبيه وكان من اصحاب النبى صلى الله عليه وسلم قال امرنا النبى صلى الله عليه وسلم ان نشهد الجمعة من قباء قال ابو عيسى لا يصح فى هذا الباب شىء ؛ وفى المحلى لابن

حزم عن قتادة قال زرارة بن أوفى لا جمعة لمن صلى فى الرحبة سمعت أباهريرة يقول ذلك.

﴿ فصل ﴾ هذا ما اتفق ذكره من مذاهب الصحابة رضوان الله عليهم وتلخص منه مذهب عمر رضى الله عنه أن الجمعة جائزة فى كل مصر وقرية . ومذهب على رضى الله عنه انها لا تجوز الا فى مصر . ومذهب ابن عمر رضى الله عنهما انها لا تجوز الا فى المسجد الذى يصلى فيه الامام ، وظاهره انه يشترط السلطان واذا أخذنا بالاطلاق أتتنا هنا ثلاثة مذاهب مطلقة مذهبان فى اشتراط السلطان مطلقاً فى القرية والمصر، ومذهبان فى اشتراط المصر مطلقاً مع السلطان وبدونه، وليس فى ذلك تعرض للتعدد أصلا ، ولكن ظاهره وظاهر الفعل المستمر عدم التعدد لمحافظة من قدمناه على الاتيان اليها من بعد ، واشتراط المصر يرده التجميع فى حوايا وهى قرية من قرى البحرين . وقد نقلوا فى السيرة أن النبى صلى الله عليه وسلم قدم المدينة يوم الاثنين فنزل بقباء وأقام فى بنى عمرو بن عوف يوم الاثنين والثلاثاء والأربعاء والخميس وأسس مسجدهم وخرج فأدركته الجمعة فى بنى سالم بن عوف فصلى الجمعة فى المسجد الذى ببطن الوادى ، وهذا ان صح يدل على أحد أمرين إما أن المصر ليس بشرط وإما أن الامام يصلى الجمعة حيث كان وهو رأى عمر بن عبد العزيز ولعل المقصود أن تكون الجمعة فى محل ظهور الشعار ولا محل لذلك أعظم من محل النبى صلى الله عليه وسلم وأصحابه رضوان الله عليهم وعلو كلمتهم وكذلك محل خلفائه بعده ولم يكن النبى صلى الله عليه وسلم يصلى الجمعة قبل الهجرة وإن أذن فى فعلها بالمدينة لأن مكة فى ذلك الوقت كانت قريش مستولين عليها والمقصود بالجمعة اجتماع المؤمنين كلهم وموعظتهم . وأكمل وجوه ذلك أن يكون فى مكان واحد لتجتمع كلمتهم وتحصل الألفة بينهم، وحصل ذلك لهذا المعنى مقدماً فى هذه الصلاة فى هذا اليوم على حضور الجماعات فى المساجد المتفرقة وعطلت لهذا القصد وإن كانت إقامة الجمعة فيها فى غير هذه الصلاة من أعظم بل من أعظم شعائر الاسلام . وهذا العمل مستمر فى زمن النبى صلى الله عليه وسلم وأصحابه رضوان الله عليهم وقد قال النبى صلى الله عليه وسلم «كل عمل ليس عليه أمرنا فهو رد» وفى الجمعة ثلاثة مقاصد. أحدها ظهور الشعار . والثانى الموعظة . والثالث تأليف بعض المؤمنين ببعض لتراحمهم وتوادهم ولما كانت هذه المقاصد الثلاثة من أحسن المقاصد واستمر العمل عليها وكان الاقتصار على جمعة واحدة أدعى اليها استمر العمل عليه وعلم ذلك من دين الاسلام بالضرورة وإن لم يأت فى ذلك نص من الشارع بأمر ولا نهى ولكن قوله تعالى

(وما آتاكم الرسول فخذوه) وقد أتانا فعله صلى الله عليه وسلم وسنته وسنة الخلفاء الراشدين من بعده ، ومن محاسن الاسلام اجتماع المؤمنين كل طائفة فى مسجدهم فى الصلوات الخمس ثم اجتماع جميع أهل البلد فى الجمعة ثم اجتماع أهل البلد وما قرب منها من العوالى فى العيدين لتحصل الالفة بينهم ولا يحصل تقاطع ولا تفرق فالتفريق من المؤمنين من أضر شىء يكون ، فالاجتماع داع الى اتفاق كلمة المسلمين والزيادة على الواحد لاضبط لها فاقتصر على الواحدة وهذا فى الجمعة لايشق بخلاف بقية الصلوات جعلت فى مساجد المحال فانظر الى قوله تعالى (وتفريقاً بين المؤمنين) كيف جعله من الصفات المقتضية لهدم مسجد الضرار .

﴿ فصل ﴾ وانقرض عصر الصحابة رضوان الله عليهم على ذلك ، وجاء التابعون فلم اعلم احداً منهم تكلم فى هذه المسألة ايضا ، ولا قال بجواز جمعتين فى بلد الا رواية عبد الرزاق عن ابن جريج قال قلت لعطاء ارأيت اهل البصرة لايسعهم المسجد الاكبر كيف يصنعون ؟ قال لكل قوم مسجد يجمعون فيه ثم يجزىء ذلك عنهم ؛ قال ابن جريج وانكر الناس ان يجمعوا الا فى المسجد الاكبر . هذا لفظ عبد الرزاق فى مصنفه نقلته منه وفيه ما تراه من انكار الناس ما قاله عطاء ومنه صورة المسألة التى سئل عنها عطاء فيما اذا كان المسجد لايسعهم فليس فيه إجازة ذلك وفيه قول لكل قوم مسجد يجمعون فيه ثم يجزىء ذلك عنهم ولا شك أن ظاهر ذلك مخالف لسائر الناس فالرجوع الى قول سائر الناس مع الصحابة جميعهم اولى ويصير مذهب عطاء فى ذلك من المذاهب الشاذة التى لم يعمل بها الناس ؛ ويحتمل تأويله على انه اراد انهم يجمعون بالدعاء والموعظة من غير قصد الصلاة ويحتمل ان يريد ان اقامة جمعتين فى بلد ليس بممتنع عند عدم امكان الاجتماع فى مكان واحد ويجتهد كل منهما فى ان يكون هو السابق فان حصل السبق لاحدهما اجزأت عنه وان لم يحصل العلم بأنه مسبوق يجزىء عنه ، ويشير اليه قوله ثم يجزىء عنه ونحن نزاعنا انما هو فى صحتهما وان علم سبق احدهما ومسبوقية الاخرى ، ثم انقرض عصر التابعين رضى الله عنهم على ذلك ، ولم يتجدد فيه خلاف آخر من غير عطاء زيادة على ما ذكرناه من مذاهب الصحابة التى قدمناها . ولنذكر ماورد عن التابعين : روى عبد الرزاق عن سعيد بن السائب بن يسار [1] انا صالح بن سعيد المكى انه كان مع عمر بن عبد العزيز وهو مبتدىء بالسويداء

(١) فى الأصل غير منقوطة ، والتصويب من الخلاصة .

وهو فى إمارته على الحجاز ، فحضرت الجمعة فهيؤا له مجلسا من البطحاء ثم اذن المؤذن الصلاة فخرج اليهم فجلس على ذلك المجلس ثم اذنوا أذاناً آخر ثم خطبهم ثم أقيمت الصلاة ثم صلى بهم ركعتين وأعلن فيهما بالقرآن ثم قال لهم حين فرغ من صلاته ان الامام يجمع حيث كان . عبد الرزاق عن معمر عن الزهرى أن مسلمة بن عبد الملك كتب اليه انى فى قرية لى فيها موال كثير وأهل وناس افأجمع بهم ولست بأمير ؟ فكتب اليه ان مصعب بن عمير استأذن رسول الله ﷺ ان يجمع بأهل المدينة فأذن له فان رأيت أن تكتب الى هشام ليأذن لك فافعل . عبد الرزاق عن الثورى عن ابرهيم قال تؤتى الجمعة من فرسخين وعن الحسن لا تجب الجمعة على من آواه الليل راجعاً الى أهله . عبد الرزاق أنا ابن جريج قال سألنا عطاء من اين تؤتى الجمعة قال فقال يقال عشرة اميال الى بريد . وعن ابن شهاب ان الناس كانوا ينزلون الى الجمعة على رأس أربعة أميال أو ستة . عبد الرزاق أنا داود بن قيس قال سئل عمرو بن شعيب وانا اسمع من اين تؤتى الجمعة قال من مد الصوت . عبد الرزاق عن رجل من اسلم عن عثمان بن محمد أنه أرسل الى ابن المسيب يسأله عمن تجب عليه الجمعة قال على من يسمع النداء . وفى سنن ابى داود ثنا محمد بن يحيى بن فارس ثنا قبيصة ثنا سفيان عن محمد بن سعيد الطائفى عن أبى سلمة بن نبيه [1] عن عبد الله بن هرون عن عبد الله بن عمرو عن النبى صلى الله عليه وسلم «الجمعة على كل من سمع النداء» وقبيصة رجل صالح ثقة فى غير الثورى وكثير الخطأ عن الثورى ، ومحمد بن سعيد ظن ابن حزم أنه المصلوب وليس اياه ووثقه الدارقطنى ، وتكلمت على ذلك فى شرح المنهاج فى كتاب الفرائض ، وأبو سلمة بن نبيه مجهول وعبد الله بن هرون مجهول وليس له الا هذا الحديث . ورواه عن سفيان جماعة مقصوراً على عبد الله بن عمرو ولم يرفعوه وإنما أسنده قبيصة كذا ذكره أبو داود ، وقال عبد الحق فى الاحكام روى موقوفاً وهو الصحيح يعنى إنه أصح من الرفع وأما صحته فيمنع منها جهالة راويه ، وسئل عبد الرزاق من أين يستحب أن تؤتى الجمعة قال من مدتة الرحبة الى صنعاء ومثل قدرها وما كان أبعد من ذلك فان شاءوا حضروا وان شاءوا لم يحضروا . عبد الرزاق عن معمر أخبرنى من سمع الحسن يقول لا جمعة إلا فى مصر جامع وكان يعد الأمصار الكوفة والبصرة والمدينة والبحرين ومصر والشام والجزيرة وربما قال اليمن واليمامة . عبد الرزاق عن ابن التيمى عن ليث عن مجاهد

---

(١) فى الاصل مهملة من النقط . والتصحيح من الخلاصة حيث ضبطه بضم النون مصغر .

قال واسط مصر . عبد الرزاق عن ابن جريج قلت لعطاء ما القرية الجامعة قال
ذات الجماعة و الاثر و القصاص و الدور المجتمعة غير المتفرقة و الآخذ بعضها ببعض
كهيئة جدة قال لجدة جامعة قال والطائف قال و إذا كنت فى قرية جامعة فنودى
للصلاة من يوم الجمعة فحق عليك أن تشهدها سمعت الأذان أو لم تسمعه . عبد
الرزاق عن معمر عن سعيد بن عبدالرحمن الجمحى عن أبى بكر بن محمد بن عمرو
ابن حزم أنه أمر أهل قباء وأهل ذى الحليفة وأهل القرى الصغار لا تجمعوا
وان تشهدوا الجمعة بالمدينة . عبدالرزاق أنا معمر عن أيوب أن عمر بن عبدالعزيز
رضى الله عنه كتب إلى أهل المياه بين مكة والمدينة أن يجمعوا فقال عطاء عند
ذلك فقد بلغنا أن لا جمعة إلا فى مصر جامع . عبدالرزاق عن ابن جريج قال بلغنى
أن رسول الله صلى الله عليه وسلم جمع بأصحابه فى سفره خطبهم متكئا على قوس .
عبدالرزاق عن ابن جريج عن عمرو بن دينار قال سمعنا أن لا جمعة إلا فى قرية جامعة .
عبد الرزاق عن محمد بن مسلم عن عمرو بن دينار يقول إذا كان المسجد تجمع فيه
الصلوات فليصل فيه الجمعة . عبد الرزاق عن عبد الله بن عمر عن نافع كان ابن
عمر يرى أهل المياه بين مكة والمدينة يجمعون فلا يعيب عليهم . عبد الرزاق
عن ابن جريج عن عطاء قال ليست عرفة ولا الطهران ولا سرو ولا أهل أوديتنا
هذه بجامعة . عبد الرزاق عن ابن جريج عن عطاء قال إذا كنت فى قرية جامعة
يجمع أهلها فان شئت فاجمع معهم وإن شئت فلا إلا أن تسمع النداء فان جمعت
معهم فاذا سلم إمامهم فى ركعتين فقم فزد ركعتين ولا تقصر معهم . عبدالرزاق
أخبرنا معمر عن الزهرى قال سألت عن القرية غير الجامعة يجمعون ويقصرون
الصلاة قال قلت أجمع معهم وأقصر قال نعم. عبد الرزاق عن ابن جريج قال قال
سليمان بن موسى لا جمعة ولا أضحى ولا فطر إلا على من حضره الامام . ابن
أبى شيبة ثنا ابن ادريس عن هشام عن الحسن ومحمد قالا الجمعة فى الامصار . ثنا
هشيم أنا يونس عن الحسن أنه سئل على أهل الايلة جمعة قال لا . وعن إبرهيم
كانوا لا يجمعون فى المساكر . وعن ابرهيم لا جمعة إلا فى مصر جامع . وعن مجاهد
قال الرى مصر . وكتب عمر بن عبد العزيز إلى عدى بن عدى أيما أهل قرية
ليسوا بأهل عمود ينتقلون فأمر عليهم أمير يجمع بهم . حدثنا ابن إدريس عن
مالك قال كان أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم فى هذه المياه بين مكة و المدينة
يجمعون . وعن عكرمة قال تؤتى الجمعة من أربع فراسخ . وعن هشام بن عروة
قال كان أبى يكون بسير ثلاثة أميال من المدينة فلا يشهد جمعة ولا جماعة .

هذا ما اتفق نقله من كلام التابعين وليس فى شيء منه ما يقتضى جواز جمعتين إلا ما حكيناه عن عطاء وأنكره الناس .

﴿ فصل ﴾ قد علمت قول ابن جريج لعطاء إن مسجد البصرة الاكبر لا يسع أهلها وقد علمت قول ابن عمر لاجمعة إلا فى المسجد الأكبر وقول على لاجمعة إلا فى مصر وقوله لاجمعة إلا مع الامام وقول عطاء بلغنا أن لاجمعة إلا فى مصر جامع فعلم أن مذهب عطاء اشتراط المصر كمذهب أبى حنيفة ولعله يشترط المسجد مع ذلك كمذهب ابن عمر وهو مذهب مالك ولا ندرى هل يشترط الامام أو لا فاذا فرض الكلام فى البصرة وشبهها ومسجدها الأكبر لا يسع أهلها فمن يقول لا يشترط للجمعة المسجد ولا الامام كمذهب الشافعى يمكنه القول بأنهم يصلون فى الطرقات مع الجامع وتتصل الصفوف فلا يتعذر اقامة الفرض بجمعة واحدة ومن يشرط المسجد يتعذر ذلك عنده فاذا امتلأ المسجد وبقيت طائفة من أهل البلد لا يمكنها الوصول الى المسجد فيحتاج الذى يشترط المسجد أن يقول فى حق هذه الطائفة أحد أمرين إما انهم يقيمون الظهر لتعذر الجمعة فى حقهم كمن لم يدرك الجمعة فانه يصلى الظهر وإما أن يرخص لهم فى إقامة جمعة أخرى فى مسجد آخر من مساجد المصر إما مع الامام أو نائبه ان اشترط الامام وإما بدونه إن لم يشرطه وهذا يحتاج الى دليل من جهة الشرع لأنه ليس كلما دعت الحاجة اليه يجوز من جهة الشرع حتى يأتى فيه الدليل الشرعى ، وأما الأول وهو اقامة الظهر فعليه دليل وهو الذى لم يدرك الجمعة ومعرفة حكمه بكلام الفقهاء وبأن الأصل هو الظهر وإنما ينتقل عنه الى الجمعة بشروط فاذا لم توجد يرجع الى الظهر ، فكأن الامر فى البصرة وما أشبهها على هذين الاحتمالين لا يخرج عنهما عند من يشرط الجمعة وأما عند من لا يشرط المسجد فالجمعة عنده ممكنة فحصل فى البصرة حينئذ لأجل الحاجة ثلاثة احتمالات للعلماء : أحدها أنهم كلهم يصلون جمعة واحدة . والثانى أنهم يصلون جمعتين أو أكثر على قدر الحاجة ولا يزاد عليها . والثالث ان الذين يمكنهم أن يصلوا الجمعة والذين لا يمكنهم أن يصلوا الظهر ولا تتعدد الجمعة . وهذا لم أجده منقولا ولكنه مقتضى الفقه على مذهب من اشترط المسجد ، والثانى يحتمل مع ضعفه ولعل عطاء ذهب اليه ، وفى قول عطاء احتمال آخر وهو أن كلا من الطائفتين ممن تلزمه وضيق المسجد يمنع من أداء إحداهما لا بعينها فلا تسقط الجمعة عنه لأجل الامكان ويصليها كيف ما اتفق لقوله صلى الله عليه وسلم « اذا أمرتكم بأمر فائتوا منه ما استطعتم » وقد روى أبو بكر بن أبى

شعبة عن محمد بن عبيد عن الزبرقان قال قلت لشقيق إن الحجاج يميت الجمعة قال تكتم على قلت نعم قال صلها فى بيتك لوقتها ولا تترك الجماعة . وهذا الذى قاله شقيق لا مأخذ له إلا ما ذكرته فان الحجاج كان يؤخر الجمعة حتى يخرج الوقت فالذى تلزمه الجمعة ولا يمكنه أن يصليها ظاهراً لخوفه منه يصليها فى بيته ولو وحده ليكون قد أدى بعض ما وجب عليه ، والميسور لا يسقط بالمعسور ، ومسألتنا هذه ليست من هذا القبيل عند التحقيق وعطاء لعله يقول إنها من هذا القبيل وهى محل نظر . وهذا كله أيضا انما يأتى إن كان أحد يشرط المسجد للامام والمأمومين عند السعة وعند الضيق ولا أعلم أحداً صرح بذلك ، وفى مصنف ابن أبى شيبة ان أبا هريرة أتى على رجال جلوس فى الرحبة فقال ادخلوا المسجد فانه لا جمعة الا فى المسجد وهذا يحتمل أن يكون عند السعة بدليل قوله ادخلوا المسجد ، أما حالة الضيق فلا وكيف يقال ذلك ومسجد النبى صلى الله عليه وسلم حين بناه عشر فى عشر وهذا المقدار لا يسع أكثر من مائة نفس يصلون وكانت الصحابة رضوان الله عليهم أضعاف ذلك ولهذا قال الحسن لا جمعة لمن صلى فى الرحبة الا أن لا يقدر على الدخول .

﴿فصل﴾ ثم انقرض عصر التابعين ولم يحصل فيه بحمد الله تعالى تعدد جمعة ولم يعرف ذلك وبنيت بغداد وحدث فيها جوامع أولا جامع المنصور ثم جامع المهدى ثم غيرها ، وكانت بلدة عظيمة فاختلف الفقهاء فأبو حنيفة رضى الله عنه رأى أنه لا يجوز الا جمعة واحدة وكذلك قال مالك رضى الله عنه وأبو يوسف رحمه الله رأى بغداد وبين جامعيها نهر فرأى جواز جمعتين اما لانها فى حكم بلدين فالجانب الشرقى بلد والجانب الغربى بلد وهذا ليس ببعيد ولهذا ما كان يوضع الجسر الذى على النهر وقت الجمعة وعلى هذا لم يقل بتعدد الجمعة فى البلد الواحد واما لان حيلولة النهر فى البلد الواحد المحوج الى السباحة يشق معه حضور الجمعة مع أن كل جانب تقام فيه الحدود فأشبه الجانبان البلدين وان كانا بلدا واحدا . والمنقول عنه فى أكثر الروايات أنه لا يقول هذا فى غير بغداد كأنه رأى أن غيرها لا يشاركها فى هذا المعنى فلو وجدنا ما يشاركها بمقتضى قوله أن يقاس عليه فيجوز ورأى محمد بن الحسن رحمه الله ان ذلك جائز يريدون ما قاله ابو يوسف من الشرط وينبغى أن يفهم أن مذهبه هذا عند الحاجة لانه انما تكلم فى ذلك فيتقيد بحسب الحاجة ولا يحمل على اجازة تعددها مطلقاً فى كل المساجد فتصير كالصلوات الخمس حتى لا يبقى للجمعة خصوصية فان هذا معلوم بطلانه بالضرورة لاستمرار عمل الناس عليه من زمن النبى صلى الله عليه وسلم الى اليوم ، ودخل الشافعى

رضى الله عنه بغداد وهى على تلك الصورة ولم ينقل الينا انه انكر ذلك فاختلف اصحابه فمنهم من قال كقول أبى يوسف وهو قول أبى الطيب ومنهم من قال جاز للمشقة ، وقال الرافعى انه اختيار اكثر اصحابنا تعريضاً وتصريحا ، ومنهم ابن كج والحناطى والرويانى وقول الرافعى اكثر اصحابنا غير مسلم له ومنهم من قال لايجوز ذلك اصلا وانما لم ينكر الشافعى لأن المجتهد لا ينكر على مجتهد ، وقد قال الشافعى بصريح لفظه لايصلى فى مصر وان عظم وكثرت مساجده اكثر من جمعة واحدة ، وجعلوا هذا مذهبه ليس الا ، وممن قال ذلك الشيخ ابو حامد وطبقته . وهذا القول هو الصحيح من حيث المذهب ومن حيث الدليل ، ونحن لاندرى ما كان يصنع الشافعى هل يعيدها ظهرا او يعلم ان الجمعة التى صلاها هى السابقة فتصح وحدها عنده ثم جاء احمد رضى الله عنه فروى عنه روايتان عند الحاجة واما عند عدم الحاجة فقال صاحب المغنى من الحنابلة لا نعلم فى ذلك خلافا واستمر الامر بعد ذلك العصر على ماذكرناه من الاختلاف عند الحاجة ، والتجويز وجه عند الشافعية ورواية عن احمد ، وقول محمد بن الحسن ثم حدثت فقهاء آخرون فقالوا عن ابى حنيفة رواية مثل قول محمد بن الحسن وربما رجحوها وهى ترجع الى ما قدمناه من قول عطاء فى أهل البصرة ، واما تخيل أن ذلك يجوز فى كل المساجد عند عدم الحاجة فهذا من المنكر بالضرورة فى دين الاسلام ثم الاختلاف فى ذلك عند أبى حنيفة وأبى يوسف ومحمد انما هو فى المصر أما القرى فعندهم لاجمعة فيها أصلا وقالوا ان فناء المصر فيما وراء ثلاثة أميال وهو بشرط المسجد كما قدمناه ، والشافعى لا يشترط المصر ويجوزها فى جميع القرى قربت من المصر أو بعدت اذا كان فيها أربعون ،

﴿ فصل ﴾ اختلف العلماء رضى الله عنهم فى اشتراط السلطان فى الجمعة فمذهب أبى حنيفة رحمه الله أنه لابد من حضور السلطان أو اذنه ، وهو احدى الروايتين عن أحمد وحكى عن الشافعى فى القديم قول مثله والجديد الصحيح وهو المشهور أنه لايشترط حضوره ولا اذنه ومستند القائلين بالاشتراط ان ذلك من الامور العظيمة وانه لولم يقل به لادى الى أن تفوت كل شرذمة تنعقد بهم الجمعة فرض الجمعة على أهل البلد ، وقد تقدم فى كلام بعض التابعين مايقتضى اعتبار الاذن . وهذا فى الجمعة الواحدة أما التعدد عند من يجوزه عند الحاجة فهو أولى بالاشتراط لامن جهة الصحة ولكن من جهة الاقدام عليه وتحقيقه أن الصحة على ماكانت عليه

قبل ذلك من لا يشترط السلطان يقول السابقة صحيحة ، ومن يشترطه يقول الصحيحة التى هو معها وأما الجواز فاذا قصد التعدد حيث الحاجة عند من يقول بالجواز حينئذ فينبغى أن يحتاج الى اذن السلطان قطعاً لأنه محل اجتهاد حيث قلناها السلطان فالمراد به السلطان أو الأمير الذى هو من جهته على تلك البلدة والظاهر أن القاضى له ذلك أيضا اذا كان قاضيا عاما ينظر فى أمور العامة ويحتمل أن يقال إن القاضى لا يقوم مقامه فى ذلك لان المحذور هنا خشية فتنة ونيابة السلطنة هى المستقلة بذلك والقاضى إنما يتكلم فى الامور الشرعية وفصل المحاكمات وكذا قوله صلى الله عليه وسلم « فان اشتجروا فالسلطان ولى من لا ولى له » يشير الى ذلك ولكن الفقهاء جعلوا القاضى فى ولاية النكاح مثل السلطان ولعل الحديث محمول على حالة الاختلاف الذى يقتضى التقديم فيه الى فتنة ، وتسكين الفتن الى السلطان لا الى القاضى . وهذا فى قاض لم ينص له عرفاً ولا لفظاً على ذلك ، أما إذا نص له الامام على زيادة على ذلك أو يكون شىء مستفاده بالولاية مثل شىء يشترط نظيره للقاضى ونحوه وهذا ليس منه فليس للقاضى أن يأذن فيه الا بشرطين أحدهما أن يرى ذلك جائزاً فى مذهبه . والثانى أن يرى فى ذلك مصلحة للمسلمين يعود نفعها على عمومهم ومتى لم يتبين له ذلك لا يأذن . وأما الحكم فلا مدخل له هنا البتة لان أحكام القضاة لا تدخل فى العبادات أمور بين الله عز وجل وبين عباده والحكم لا بد فيه من محكوم له ومحكوم عليه وإلزام وفصل وذلك فى العبادات التى بين الرب والعبد لا يتصور نعم قد يعلق الشخص طلاقاً أو عتقاً على صحة عبادة أو فسادها فيحكم القاضى بوقوع ذلك الطلاق والعتق بناء على مايراه من مذهبه فى ذلك اذا ثبت عنده سببه واستجمعت شروط الحكم وأما انه يحكم بأن كل من صلى الجمعة فى هذا المكان فصلاته صحيحة أو باطلة فلا يفعل ذلك الا جاهل .

﴿ فصل ﴾ خرج مما ذكرناه ومن اختلاف الاماكن مسائل (احداها) مصر اذن السلطان فى اقامة الجمعة فيه فأقيمت فيه جمعة واحدة لم تتعدد فيه ولا فى الابنية المتصلة به التى اذا فارقها المسافر قصر الصلاة فهذه جمعة صحيحة بالاجماع وبحمد الله المساجد الثلاثة المعظمة اليوم كذلك مكة والمدينة وبيت المقدس وكثير من المدن فى أقطار الارض . (المسألة الثانية) مصر أقيمت فيه جمعة واحدة على الشروط ولكن بغير اذن السلطان فهى صحيحة عندنا باطلة عند أبى حنيفة رحمه الله . (المسألة الثالثة) قريه أقيمت فيها الجمعة كذلك

باذن السلطان أو بغير إذنه فهى صحيحة عندنا باطلة عند الحنفية ولتجعل صورة المسألة فى قرية منفصلة عن المصر وعن غيرها من القرى انفصالاً ظاهرا بحيث تعد مستقلة وحدها غير تابعة كأكثر القرى التى فى الديار المصرية والبلاد الشامية والعراق وغيرها . (المسألة الرابعة) الابنية المتصلة بالمصر تابعة له وليست مستقلة ولا تعد قرية ويعبر عنها بعض الفقهاء بفناء المصر ، وهذا اذا لم يكن للمصر سور فى حكم المصر بلا شك ؛ وان كان للمصر سور فان قلنا لا يقصر المسافر حتى يجاوزها وهو الاصح كانت فى حكم المصر فلا تفرد بحكم فعلى هذا هى والمصر بلد واحد فان أقيمت جمعة واحدة اما داخل السور واما خارجه جاز ويحتمل أن يقال يجب أن تقام داخل السور ولا يكفى إقامتها خارج السور لأنه فى حكم التابع فلا يكون متبوعاً ولا شك أن هذا قياس قول أبى حنيفة . (الخامسة) قرية قريبة من السور أو من المصر الذى ليس عليه سور مستقلة باسم وهى مع ذلك لقربها كالأبنية التى تعد فناء للمصر فيحتمل أن يقال لا تفرد بحكم بل لقربها تابعة فتعطى حكم الفناء فتكون كالمسألة الثالثة وهاتان المسألتان الثالثة والرابعة لم أر لأصحابنا كلاما فيها . (السادسة) حكم بغداد فى الجمعة فى الأماكن الأربعة المتقدمة فى المسائل الأربع وهى فى المصر معلوم على ماقرره الفقهاء فى كتبهم وفى القرية عند من يجيز الجمعة كذلك وفى المصر مع الفناء كذلك على ماقدمناه كالبلد الواحد وفى المصر مع القرية المسألة بحالها وهى المسألة الرابعة على الاحتمالين المذكورين فان جعلناها واحدا فالتعدد كالتعدد فى البلد الواحد وإن جعلناها اثنين جاز التعدد عندنا خلافاً لأبى حنيفة حيث لا يجوز التعدد وتكون السابقة هى الصحيحة والمسبوقة باطلة ولا فرق فى ذلك بين ما كان داخل المصر وخارجه . (السابعة) حيث حصل التعدد لحاجة فقد عرف اختلاف العلماء فيه وحيث حصل لا لحاجة اما ابتداء وإما بزيادة مالية لا لحاجة اليها تقضى التطرق الى فساد صلاة الجميع ولا تقتضى الفساد عليها لو كان المكانان مكانا واحدا . (الثامنة) المكان السمبه وهى المسألة الرابعة وهى الواقعة التى حدثت فى هذا الزمان فى الشاغور ان عد مستقلا لم يجز عند الحنفية كلهم وان عد مع المصر كالشىء الواحد كان احداث هذه فيه كاحداثها فى داخل سور دمشق ، وقد ظهر بهذا أن باحداث هذه الجمعة فلا يلزم ابطال الجمعة فى جامع بنى أمية اذا كانت مسبوقة وفى ظاهر دمشق النيرب والمزة وكفرسوسيا والشاغور كان فيه جامع جراح وحده وبيت لهيا وبيت الأبار والعقيبة كان فيها جامع الاشرف وحده الذى هو اليوم جامع

العقيبة لان العقيبة بلد وهى الاوزاع التى ينسب اليها الاوزاعى ، والقرى البعيدة عن المصر اذا أقيمت فيها جمعة واحدة باذن السلطان أو بغير اذنه صحيحة عندنا باطلة عند الحنفية فناء المصر وهى البناء المتصل به وليس منفصلا بحيث يعد قرية مثل حكر السماق الذى فيه جامع تنكز والمكان الذى فيه جامع يلبغا وما أشبههما فأما على مذهبنا فينبغى أن يبنى ذلك على القصر فان لم يكتف بمجاوزة السور واشترطنا مجاوزة البنيان كانت هذه الاماكن فى حكم المدينة واقامة الجمعة فيها مع اقامتها فى المدينة كاقامة جمعتين فى بلد واحد فعند الرافعى ومن وافقه تجوز وعندنا الصحيحة هى السابقة سواء فى ذلك جامع بنى أمية وهذه الجوامع ، واذا قيل بالجواز على رأى الرافعى فهل يجوز التعدد . ينبغى أن يقال ان انفرد كل بناء ووجد فيه أربعون تصح اقامة الجمعة فيهما لانهما كقريتين وجامع تنكز وجامع يلبغا من هذا القبيل لأن كل واحد فى محل منفصل عن الآخر وانما يجوز عند الرافعى التعدد عند الحاجة فان لم تكن حاجة وصليت جمعة داخل السور وأخرى خارجه فى العمارة التى يشترط مجاوزتها لم يجز وكانت السابقة منهما هى الصحيحة وفى ذلك بين الداخلة والخارجة الا اذا قلنا لا يشترط مجاوزة العمران بعد مجاوزة السور فتصح الجمعة التى داخل السور والتى خارجه والصحيح أنه لابد من مفارقة البنيان فعلى هذا لا تصح الجمعة الا فى أحدهما عند الشافعى وغالبا لا يعلم هل وقعتا معاً أو سبقت إحداهما والحكم فى ذلك بعد خروج الوقت أربعاً ظهراً . فينبغى لكل من صلى فى هذه الجوامع أو فى جامع بنى أمية أن يعيدها ظهراً الا على رأى الرافعى ومن وافقه ولا شك أن الاحتياط عند الجميع اعادتها ظهراً واذا كان الامر كذلك ففى جوازها مع الشك والعلم بأن هناك جمعة أخرى يظهر لانه دخول فى صلاة يجب اعادتها . فيحكم بفسادها فكيف يجوز الدخول فيها . واعلم أن هذه المفاسد كثيرة والمقتضى لها حدوث جوامع وهذا انما حصل فى الشام ومصر من مدة قريبة فلا يغتر به فلم يكن فى القاهرة الا خطبة واحدة حتى حصلت الثانية فى زمان الملك الظاهر مع امتناع قاضى القضاة تاج الدين من احداثها والجوامع التى فى ظاهرها أكثرها حادثة أو فى أماكن منفصلة واكثر ما فى الشام من التعدد حادث ، وأما عند الحنفية فيجوز اقامة الجمعة فى الموضع الذى يصلى فيه العيد وان كان صحراء خارج المصر ويقصر فيه المسافر خلافاً لنا ولكن ذلك فى حكم المصر بالتبعية له فينبغى أن يكون محل الجواز اذا اقيمت هناك ولم تقم فى المدينة ، أما اذا أقيمت فيها فتتخرج

على الخلاف فى اقامة جمعتين فى بلد فيعود فيها الخلاف بين أبى حنيفة وأبى يوسف ومحمد ومن يجوز منهم فلابد من مراعاة الحاجة وإذن السلطان لا بد منه فى ذلك كله. (التاسعة) جمعتان فى قرية عند الحاجة باطلة عند الحنفية جائزة عند الرافعى ومن وافقه اذن السلطان أو لم يأذن ووجدنا فى الشاغور خطبتين فى جامع جراح وجامع خيلخان حدث بعده والظاهر عدم الحاجة اليه وانه لم يكن يجوز احداثه ولو رسم بابطال الخطبة كان قرية . (العاشرة) ثلاث جمع كهذه الواقعة التى حدثت الآن فى الشاغور باذن قاض حنبلى بغير اذن السلطان وهى باطلة بالاجماع أما عند الحنفية جميعهم فلأنها قرية والجمعة لا تجوز فى القرى واحدة فكيف بثلاث وأما عند الحنابلة فلعدم الحاجة تبطل لشهادة من شهد بالحاجة . وقد قال صاحب المغنى منهم انه لا يعلم خلافاً فيه وهو كذلك حتى ان ابن حزم من الظاهرية – مع مايقال ان مذهب الظاهرية الجواز بلا حاجة – لم يجسر يصرح بذلك وإلحاقها بسائر الصلوات بل تكلم بكلام مجمجم فى ذلك . وأما مذهب مالك فلاعتباره ثلاثة أميال والشاغور بينها وبين دمشق أقل من ميل . وأما عندنا فلعدم الحاجة نقطع به، ولو فرضنا أن كلا من المسجدين ومجموعهما لا يكفى وأردنا أن نفرع على مذهب من يشترط المسجد أصحها فى اثبات الخلاف فى ذلك الى معرفة قوله فى القرى وفى اذن السلطان ومذهبه غير محقق فى ذلك فتعذر اثبات خلاف إلا باثبات أن المسجد شرط وانه لا يكفى وأن اقامتها فى القرى جائزة وأنه لا يشترط أن يكون بينها وبين المصر مسافة . فاذا اجتمعت هذه الامور يحصل خلاف ولكن أين المذهب الذى فيه ذلك . والذى يشترط المسجد انما هو فى الامام وجماعة أما جميع الناس الذين يصلون خلفه فما أظن أحداً اشترط ذلك وقد بنى النبى صلى الله عليه وسلم مسجده عشرة أذرع فى عشرة وهذه مائة ذراع لا تسع الا مائة رجل أو نحوها ، وكان يصلى فيه جميع المسلمين من أهل المدينة وأهل العوالى فبالضرورة نعلم أن بعضهم يصلى خارج المسجد فلا يثبت خلاف أصلا فى اشتراط المسجد فى حق جميع الحاضرين . ثم لو ثبت عاد ما قدمناه من البحث فى العدول الى الظهر على انا لا نحتاج الى ذلك ونقطع بعدم الحاجة .

﴿ فصل ﴾ مصر أو قرية فيها جامع يكفى أهلها وفيها مساجد أخرى منها ما هو متقدم على الجامع ومنها ما هو متأخر وقصد احداث جمعة ثانية فى بعض تلك المساجد المحدثة بعد الجامع ونصب منبر فيه وأن يحفر لقوائمه فى أرض المسجد حتى يثبت فيه هل يجوز ذلك من غير تعدد الجمعة حتى لو قصد نقل

الخطبة من الجامع الى ذلك المسجد هل يجوز ؟

﴿الجواب﴾ الذى يظهر أنه لا يجوز لامرين: أحدهما حفر أرض المسجد. والثانى أن واقفه لما وقفه وهناك مسجد تقام فيه الجمعة يكفى أهله لم يقصد الجمعة بل غيرها من الصلوات ، وبهذين الأمرين فارقت هذه الصورة نصب المنبر فى مسجد النبى ﷺ لأن النبى صلى الله عليه وسلم لما بناه لم يكن هناك مسجد تقام فيه الجمعة غيره فكان موقوفاً للجمعة وغيرها ولم يحصل تصرف فى أرض المسجد بحفر ولا غيره ولو فرضنا أنه لم يسمر ولكن قصد إثباته ودوامه فى ذلك المكان أو وقفه واقف المسجد من استحقاق فى غير هذا اليوم ومن استحقاق التنقل فيه والاعتكاف فى هذا اليوم وغيره ولم يكن فى ذلك كمسجد النبى صلى الله عليه وسلم لما ذكرناه من الفرق ، ونظير ما قلته من بطلان وقف المنبر المذكور ما قال لى شيخنا ابن الرفعة رحمه الله إنه أفتى ببطلان وقف خزانة كتب وقفها واقف لتكون فى مكان معين من مدرسة الصاحب بمصر لأن ذلك المكان مستحق لغير تلك المنفعة فقتضى الوقف المتقدم لو فرض أن المصلحة اقتضت نقل الخطبة من جامع جراح الى شىء من المساجد العتيقة التى وقفت حين لم يكن هناك جمعة فههنا يشبه مسجد النبى صلى الله عليه وسلم فانه يحمل وقفه على كل ما يبنى له من الجمعة وغيرها ومن لوازم ذلك جواز نصب منبر فيه ريد بسة لاسماع الناس ، أو وجوبه اذا لم يكن حصل الاسماع به فيجوز بلا حفر ولا تسمير قطعاً كما فى منبر النبى صلى الله عليه وسلم وأما التسمير فلا ينبغى أن يسمح به لما فيه من التصرف فى أرض الوقف أو جداره وأيضاً فقد تدعو حاجة المصلين الى نقله فى بعض الاوقات وإعادته وقت الحاجة للخطبة وأما الحفر فمنكر جداً فيجب إزالته وإعادة التراب الى مكانه .

﴿فصل﴾ يجب على السلطان أو نائبه الذى له النظر فى ذلك أن يقصد مصلحة عموم المسلمين ومصلحة ذلك المكان والمصالح الآخروية ، ويقدمها على الدنيوية والمصالح الدنيوية التى لابد منها وما تدعو اليه من الحاجة والاصلح للناس فى دينهم ، ومهما أمكن حصول المجمع عليه لا يعدل الى المختلف فيه الا بقدر الضرورة فاذا تحقق عنده مصلحة خالصة أو راجحة نهى عنها ومتى استوى عنده الامران أو اشتبه عليه فلا ينبغى له الاقدام بل يتوقف حتى يتبين له ومتى كان شىء مستمر لم يمكن أحداً من تغييره حتى يتبين له وجه يسوغ التغيير ومتى كان شىء من العبادات حرص على تكميله واستمراره وعدم انقطاعه وعدم احداث بدعة فيه وحفظ انضمامه على ماهو عليه ومتى كان شىء من المحرمات اجتهد فى

ازالته جهده وكذلك المكروهات ومتى كان شيء من المباحات فهو على ماهو عليه من تمكين كل احدمنه وعدم منع شيء منه الا بمستندويرجع الى عقله ودينه وما يفهمه من الشرع وممن يثق فى دينه ؛ ولا يقلد فى ذلك من يخشى جهله أو تهوره أو هواه أو دسائس تدخل عليـه أو بدعة تخرج فى صورة السنة يلبس عليه فيها كما هو دأب المبتدعين وذلك أضر شيء فى الدين وقل من يسلم من ذلك فعلى الناظر فى ذلك التثبت وعدم التسرع حتى يتضح بنور اليقين ماينشرح به صـدره ويبين أمره وليس مافوض الى الأئمة ليأمروا فيه بشهوتهم أو ببادىء الرأى أو بتقليد ماينتهى اليهم والسماع من كل أحد وإنما فوض اليهم ليجتهدوا ويفعلوا مافيه صلاح الرعية بصواب الفعل الصالح واخلاص الناس وحمل الناس على المنهج القويم والصراط المستقيم وهيهات ينجو رأس برأس فانه متصرف لغيره مأسور بأسره والله غالب على أمره والله سبحانه وتعالى أعلم انتهى . قال سيدنا شيخ الاسلام قاضى القضاة الخطيب فسح الله فى مدته تاج الدين عبد الوهاب ولد الشيخ الامام رضى الله عنه وللشيخ الامام مصنفات فى منع تعدد الجمعة مستقلة (كتاب الاعتصام بالواحد الاحد من اقامة جمعتين فى بلد) وهو هذا ، وكتاب (ذم السمعة فى منع تعدد الجمعة) وهو مبسوط . وكتاب (تعدد الجمعة وهل فيه متسع) وهو أيضاً مبسوط ، وكتاب (القول المتبع فى منع تعدد الجمع) وهو أخصرها وكتاب خامس فى المنع أيضاً . اتفقت كتبه كلها وكلها مصنف فى شهور سنة أربع وخمسين وسبعمائة على منع التعدد ودعوى أنه حيث لا حاجة معلوم التحريم من الدين بالضرورة ومجمع عليه بين الامة وحيث حاجة ممنوع أيضاً على اصح المذاهب عنده ؛ ويومىء الى اجماع سابق فيه تعذر المخالف فيه لعدم بلوغه اياه . هذا حاصل كلامه . وقد اقتصرنا فى الفتاوى على ذكر هذا المصنف المتوسط لاشتماله على خلاصة كلامه فى المسألة . وبحثت مع كثير من حنفية هذا العصر فوجدت فى أذهان أكثرهم ان القول بجواز التعدد مع عدم الحاجة رواية عن محمد ولقد خضت ونقبت الكثير فى كتبهم فلم أرأحداً صرح بجواز التعـدد عنـد عدم الحاجة بل بعضهم أطلق عنه جواز التعدد وبعضهم قيد بالحاجة ؛ والتقييد بالحاجة موجود فى كثير من كتبهم منها المحيط ومنها شرح المختار لمصنفه وجماعة من كتبهم ووقع فى عبارة بعض متأخريهم فى النقل عن محمد انه قال كالظهر ، وتشبيهه إياها بالظهر مشكل توهم بعض من بحثت معه انه يدل على الجواز عند عدم الحاجة كالظهر فقلت له يلزمك جواز جمعتين فى مسجد واحد

ثم أخرجت له قول صاحب الاختيار وغيره ان ذلك باطل اجماعاً ولا شك أن هذه العبارة مؤولة محمولة على التشبيه بالظهر فى شىء غير التعدد مطلقاً ثم حسبنا كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم واجماع السلف ، وقد روى الحافظ أبو القسم بن عساكر فى مقدمة كتابه تاريخ الشام باسنادين جيدين الى عمر بن الخطاب رضى الله عنه أنه كتب الى عماله على البصرة والكوفة ومصر وهم سعد بن أبى وقاص وغيره من الصحابة أن يحملوا لا على القبائل مساجد يصلون فيها فاذا كان يوم الجمعة جمعوا فى الجامع الأعظم لأنه لا يكون فى المدينة الاخطبة واحدة ، واعتذر ابن عساكر باعتذار حسن عن دمشق حاصله أن مصر وغيرها مما ذكر كان قرى فتجمعت لما تهدمت بخلاف دمشق فانها لم تبرح مدينة واحدة فلا يعقل فيها غير خطبة واحدة وقد سلمها الله وله الحمد من فتوح عمر الى اليوم وهو شهر رمضان سنة خمس وستين وسبعمائة لم يكن فى داخل سورها الا جمعة واحدة والله المسئول أن يتم عليها ذلك ويسلمها فى مستقبل الزمان ممن يحاول خلاف ذلك انتهى والله أعلم .

﴿ كتاب الزكاة ﴾

قال الشيخ الامام رحمه الله ورضى عنه زكاة مال اليتيم اختلف العلماء فيها على أقوال : (أحدها) انها تجب ويخرجها الولى وهو قول عمر بن الخطاب وعلى بن أبى طالب وعبد الله بن عمر وعائشة والحسن بن على وجابر بن عبد الله . وروى ذلك عن ابن مسعود قال بهذا القول عطاء بن أبي رباح وجابر بن زيد ومجاهد وربيعة والثورى والحسن بن صالح وعبد الله بن الحسن وابن عيينة والشافعى ومالك وأحمد واسحق وأبو عبيد وأبو ثور وطاوس . (والقول الثانى) انه لا زكاة فيه وهو قول ابراهيم النخعى وأبى وائل وسعيد بن جبير وشريح . (والقول الثالث) أن فيه الزكاة لكن الولى لا يخرجها بل يحصيه فاذا بلغ أعلمه ليزكى عن نفسه ، وهو قول الاوزاعى وسعيد بن عبد العزيز وابن أبى ليلى وقال انه متى أخرجها ضمن ولم تجعل له ولاية الاداء ، (والقول الرابع) تجب ويخرجها الولى من الاموال الظاهرة كالابل والبقر والغنم ولا يخرجها من الذهب والفضة وهو قول الحسن البصرى وابن شبرمة ، (والقول الخامس) لا تجب فى الأموال الظاهرة ولا الباطنة الا مما أخرجت أرضه وهو قول أبى حنيفة رضى الله عنه وقيل أنه لم يقسم هذا التقسيم أحد قبله ولم يرد عن أحد من الصحابة القول بعدم الوجوب الا ما رواه ابن لهيعة عن أبى الاسود عن عكرمة عن ابن عباس قال لا تجب على مال الصغير

زكاة حتى تجب عليه الصلاة . وابن لهيعة لم يحتج به . وعن ابن مسعود أنه كان يقول احص ما يجب فى مال اليتيم من الزكاة فاذا بلغ وأونس منه الرشد فاعلمه ان شاء زكاه وإن شاء تركه . رواه ليث عن مجاهد عنه وليث ضعيف ومجاهد لم يدرك ابن مسعود فهو منقطع . وقال أبو عبد الله انه لم يثبت وروى عن مجاهد خلافه ولوكان مسعود عند مجاهد لم يقل خلافه فلم يصح ، ورأيت فى كتب الحنفية عن على وابن عباس لا تجب الزكاة على صبي حتى تجب الصلاة عليه . فأما ابن عباس فالسند اليه ضعيف كما تقدم وأما على ولا أدرى من أين لهم ذلك ولم يصح عنه الا كان يزكى أموال يتامى أبى رافع ، ولم يصح عن أحد من الصحابة عدم وجوبها ، وقد قال بوجوبها من ذكرناه من الصحابة وناهيك بهم ولو لم يكن إلا عمر فقد ورد من طرق عن النبي صلى الله عليه وسلم « إن الله أدار الحق على لسان عمر وقلبه » فاذا ورد قوله فى مسألة ولا دليل يخالفه انشرح الصدر له ، وعائشة رضى الله عنها كان فى حجرها القاسم بن محمد واخوه وهما يتيمان ابنا أخيها محمد بن أبى بكر فكانت تخرج زكاة مال . روى ذلك عنها القاسم بن محمد المذكور وكان سيد زمانه ورواه عن القسم ابنه عبد الرحمن وكان سيد زمانه وأيوب السختيانى ويحيى بن سعيد الانصارى ورواه عن عبد الرحمن مالك فى الموطأ ورواه عنهم ثلاثتهم سفيان بن عيينة ورواه عن سفيان بن عيينة أحمد بن حنبل ، وقد انضم الى هذه الآثار معان ترجحها ، وقول ابن مسعود الذى ترددنا فى صحته ليس بصريح فى إسقاطها بل يحمل لأن يكون كالقول الثالث الذى قاله الأوزاعى ولم يذكره فى كتبهم من الموافقين بل ذكروه ذكر من هو مخالف لهم وفهموا كلامه كما فهمناه . ونظرنا فى الاقوال الخمسة فوجدنا أرجحها فى نظرنا الاول وهو القول بوجوبها ووجوب إخراجها ويأثم الولى إذا لم يخرجها ويضمن ، ويليه القول الثانى وهو انها لا تجب جملة لكنا لم نجد له دليلا من كتاب ولا سنة ولا قياس ولا قول صحابى ويتمسك القائلون به « رفع القلم » ولا دليل فيه لذلك عند التأمل ، وبذلك تبين وهاؤه لبنائه على غير أساس . وأما الاقوال الثلاثة الاخيرة فبعيدة جداً شاركت الثانى فى البناء على ذلك الدليل وانفردت بتناقض ظاهر وأبعدها الخامس . فان قلت : هل لكم فى الترجيح عاضد غير قول الصحابى؟ قلت نعم روى الترمذى من حديث ابن الصباح عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عبد الله بن عمرو بن العاص أن النبى صلى الله عليه وسلم خطب الناس فقال فى خطبته « ألا من ولى يتيما له مال فليتجر فيه ولا يتركه حتى تأكله الصدقة »

لـكن المثـنى ضعيف فى الحديث والحديث الضعيف اذا انضم إلى غيره تقوى به .
وروى الدارقطني من حديث مندل عن النسائى عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «احفظوا اليتامى فى أموالهم لا تأكلها الزكاة» ومندل ضعيف . وروى الدارقطنى أيضاً من حديث محمد بن عبدالله وهو العرزمى عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «فى مال اليتيم زكاة» والعرزمى ضعيف . فان قلت : هل لـكم عاضد آخر؟ قلت نعم مرسل صحيح فانه صح عن يوسف بن ماهك وهو تابعى أنه قال إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال «ابتغوا فى مال اليتامى لا تذهبها أولا تستهلـكها الصدقة» فان قلت : هل لكم عاضد آخر؟ قلت نعم صح عن عمر من قوله اتجروا فى مال اليتامى لا تأكلها الصدقة . وهذا زائد على ماحكيناه من فعله وقوله وموافق المرسل المذكور والمرسل اذا اعتضد بقول الصحابى جاز الاخذ به عندنا و كذا اذا اعتضد بقول أكثر أهل العلم أو بالقياس وكل ذلك حاصل ههنا . وأما عند الحنفية فالمرسل مثل المسند أو أقوى فما لهم لم يأخذوا به ههنا . فان قلت هم يقولون المراد بالصدقة النفقة لأن نفقة المرء على نفسه صدقة لقوله صلى الله عليه وسلم «تصدق بها على نفسك» ولأن الزكاة لا تذهب بجميع المال لأنها اذا نقص عن النصـاب لم تجب . قلت حمل الصـدقة على النفقة مجاز لا يصار اليه الا عند الضرورة ، وذهابه بالزكاة يعنى ذهاب أكثره وان كان مجازاً لـكنه أرجح من المجاز الأول وهب تهيأ لهم هذا البحث فى لفظ الصدقة فما يقولون فى لفظ الزكاة وقد ذكرناه وليس قابلا لهذا التأويل . فان قلت هل لـكم عاضد آخر ؟ قلت نعم سعاة النبي صلى الله عليه وسلم الذين كان سعيهم لأخذ الصدقات لم يكونوا ينظرون الا الى المال ولا نظر الى مالـكه ولهذا قال صلى الله عليه وسلم لا نفرق بين مجتمع ولا نجمع بين متفرق خشية الصدقة . فان قلت وما مستندهم فى ذلك ؟ قلت قول النبى صلى الله عليه وسلم فى كل خمس شاة وقوله ففيها بنت مخاض ففيها بنت لبون ففيها حقة ففيها جذعة ففيها بنتا لبون ففيها حقتان ففى كل أربعين بنت لبون ففى كل خمسين حقة ومن لم يكن معه الا أربع من الابل . و «من» تعم البالغ والصبى ثم قال فاذا بلغت خمساً من الابل ففيها شاة . فذلك على عمومه وقوله ففى كل مائة شاة أعنى فى الغنم وفى الورق ربع العشر . وهذا كله وأمثاله يدل على أن النظر فى الزكاة الى المال لا الى المالك وهو يقتضى دخول الصبى لأن ماله فرد من أفراد الاموال . فهذا مستند السعاة وهو أول دليل فى

المسألة وانظر الى قوله صلى الله عليه وسلم لمعاذ لما بعثه الى اليمن « خذ من كل حالم ديناراً ومن البقر من كل ثلاثين تبيعاً أو تبيعة ومن أربعين مسنة » كيف أناط الجزية بالحالم وهو الشخص والصدقة المال . فان قلت المال انما ينظر اليه لبيان المقادير وليس كل مال مأخوذاً منه ألا ترى أن مال الكافر لا يؤخذ منه. قلت قد بين فى الكتاب الذى كتبه النبى ﷺ للسعاة وكتبه الخلفاء بعده انها على المسلمين ففى الكتاب الذى كتبه أبو بكر لأنس : هذه فريضة الصدقة التى فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم على المسلمين ويستفاد منه شيئان : أحدهما أنها لا تؤخذ من الكفار وان كانوا مأمورين بها لقوله تعالى (وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة) . والثانى أنه يعم البالغ والصبى لأنهما من المسلمين . فان قلت قد قال فريضة والفرض لا يكون على الصبى . قلت قد قال فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم صدقة الفطر على المسلمين وفيه على كل صغير وكبير نعلم أن المراد من الفريضة المقدرة أو الواجبة ولا يختص الوجوب بالبالغ كما بينه فكما أن فريضة صدقة الفطر على كل صغير وكبير بنص الحديث الصحيح كذلك صدقة المال واقليم اليمن واسع وكذا غيره من الجهات التى كانت السعاة تسير اليها ولا بد أن يكون فيها صغار لهم أموال ولم يستثن النبى صلى الله عليه وسلم ولا فصل بين صغير وكبير فدل على العموم كذلك قال لمعاذ ستأتى أقواما أهل كتاب فاذا جئتهم فادعهم . فان قلت هو انما يدعو البالغ . قلت بل يدعو الجميع وانما يقابل البالغ وكيف لا يدعو الصبى وقد يترتب على دعوته هدايته وقد عاد النبى صلى الله عليه وسلم صبياً يهودياً فأسلم ومات . بل أقول انه يجب ذلك كما يجب على الولى أن يأمر الصبى بالصلاة لسبع ويضربه عليها لعشر . فان قلت : أنتم تقولون ان الصلاة على الصبى غير واجبة وما ليس بواجب كيف يجب الامر به أو الضرب عليه وهكذا الاسلام ليس بواجب عليه فكيف يجب دعاؤه اليه . قلت : لا ننكر وجوب الامر بما ليس بواجب والضرب على ما ليس بواجب ونحن نضرب البهيمة للتأديب فكيف الصبى وذلك لمصلحته وان يعتاد بها قبل بلوغه . فان قلت : هل تقولون إنه مأمور بأمر الولى فقط أو مأمور بأمر الشارع ؟ قلت قد اختلف الاصوليون فى ذلك فى قوله صلى الله عليه وسلم « مروهم بالصلاة » واختاروا أنه لا يكون مأموراً بأمر الشارع وذلك نظر إلى وضع اللفظ فقط وجنوح الى أن الصبى خارج من حكم الخطاب وهو مقتضى حد الحكم بأنه خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين ، اما من قال

خطاب الله المتعلق بأفعال العباد فيدخل فيه الصبي وينبغي أن يقال العقلاء ليختص بالمميز أو يقال يبقى على حاله ولا فرق فى ذلك بين المميز وغيره ، وهو محل نظر لأنا إن نظرنا إلى أن الخطاب شرطه الفهم لم يدخل المجنون ولا الصبي غير المميز ويدخل الصبي المميز لفهمه والصلاة ممكنة معه وإنما تمتنع فى حقه للتكليف فالوجوب لا يثبت فى حقه لما فيه من الكلفة ولقوله صلى الله عليه وسلم « رفع القلم عن ثلاثة » ويثبت الندب فى حقه لعدم الكلفة أو لا يثبت فى حقه لا وجوب ولا ندب لعموم قوله «رفع القلم» وهو بعيد ورفع القلم كناية عن رفع التكاليف لا عن رفع كل حكم . فان قلت : هل تقولون إن أمر الصبي المميز بالصلاة أمر ندب أم أمر وجوب إن كان أمر ندب فلم نجد مندوباً يضرب عليه ويلزم اذا نوى بصلاته الندب تصح وليس كذلك وإن كان أمر ايجاب فكيف يثبت الايجاب فى حق الصبي ؟ قلت : بل أمر ايجاب وأمر الايجاب المراد منه الامر الجازم بالامر الجازم فى الصلاة فى حق البالغ والصبي ولكن الوجوب يختلف فى الصبي بعدم قبول المحل ان لم يكن مميزاً بالادلة الدالة على اشتراط فهم الخطاب وان كان مميزاً فرخصة بقوله « رفع القلم » فان قلت كيف يكون ايجاب ولا وجوب . قلت اذا عنى بالايجاب الأمر الجازم الذى علم الله أن المأمور به لا يقدر عليه أو يقدر عليه ولكن لا يأثم به لفضل الله عليه لم يمنع ذلك . فان قلت أنتم تريدون بالجازم أنه ممنوع من ضده . قلت نحن لا نلتزم بذلك وان كان الاصوليون قالوه بل الجزم عندنا عبارة عن صفة الطلب من حيث هو بالنسبة الى رتبة ذلك الفعل المأمور به كالصلاة ولكنها أعنى الفرض منها عظيمة بحيث انه لا رخصة فيها ، والمندوب فيه رخصة من حيث انحطاط رتبته عن رتبة الفرض وكل منهما بالنسبة الى البالغ والصبي سواء ، والشخص الذى يتعلق به ذلك الامر يعتبر فيه أمور إن وجدت ترتب مقتضاه كالوجوب المترتب على الايجاب وان لم يوجد تخلف ذلك المقتضى مع وجود سببه وحقيقته ، وكل ذلك بأدلة شرعية أرشدنا الشارع اليها . ومن تأمل هذا المعنى لم يستبعده فى حق الصبي المميز الذى اقتضت رخصة الله رفع القلم عنه حتى يبلغ ، أما غير المميز فلا يثبت فى حقه خطاب أصلا لكن يثبت الوجوب فى حقه بمعنى آخر سنبينه ، ومن أمثلته وجوب الزكاة . فان قلت الوجوب مع عدم الفهم لا يعقل . قلت الوجوب بمعنى الترتب فى الذمة كما يقال الدين واجب م[illegible] فى الصغير والكبير فالولى يشترى للصبي بثمن فى الذمة فهذا دين ثابت فى ذمة الص[illegible] بالاجماع وواجب والزكاة كذلك . فان قلت فقد جعلتم الصبي

به وهذا حرف البحث بيننا وبينهم فى هذا المقام ، والذى يفهم كل أحد ويدل عليه الشرع واللغة ماقلناه ، فان قلت هل مع هـذا شىء آخر . قلت نعم معنى معقول من الآية لما قال تعالى (انما الصدقات للفقراء) وقال (فى أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم) وقال صلى الله عليه وسلم «تؤخذ من أغنيائهم فترد على فقرائهم» دل الكتاب والسنة على أن ذلك حق للفقراء ، وهذا مجمع عليه بين العلماء لم يخالف فيه أحد نظرنا بعد ذلك فى وجوبه لهم فرأى الشافعى رحمه الله أن وجوبه لهم على الاغنياء بطريق القرابة كما أوجب نفقة الابوين بالاجماع وذوى الارحام عند أبى حنيفة لقرابة النسب عند الحاجة واشتركت القرابتان فى اقتضائهما وجوب النفقة فاشترط فى الاول ملك النصاب وغيره ولم يشترط فى الثانية الا أن يفضل عن الكفاية وافترقا فى أن الاولى مستقر فى الذمة لأنها لغير معين والثانية لمعين على معين مقدرة بالحاجة كل يوم فلا حاجة الى استقرارها فى الذمة وفى ان الأولى لا توجب محرمية النكاح ولا توجب العين بالملك وهذا الافتراق لايقدح فى اقتضاء المشترك ووجوب النفقة . فان قلت فما قول أبى حنيفة فى ذلك وقد نقلتم الاجماع على أنها للفقراء ومن معهم . قلت يقول انها للفقراء على الله بوعده برزقهم وهى لله تعالى على صاحب المال والله تعالى أذن له فى دفعها اليهم كمن عليه دين فقال المديون ادفع دينى الذى عندك لهذا مما له على من الدين فلاحق للفقير على الغنى الامن هذه الجهة ، والشافعى يقول حقه عليه من الجهة الاولى وهو من جملة ماقدره الله رزقا ووعده به . فان قلت لخص لى ماتقدم الى هنا لاسفل بدر(؟) محل الخلاف بين الامامين . قلت مسند الشافعى فى ايجاب الزكاة فى مال اليتيم الآيات الكريمة الآمرة بايتاء الزكاة والآيات الكريمة المقتضية لأنها فى عين المال والأحاديث الصحيحة الشهيرة الكثيرة كذلك وفعل السعاة كذلك وتحقيق القول بالعموم فى جميع ذلك ومرسل صحيح وهو عند أبى حنيفة كالمسند أو أقوى وأحاديث ضعيفة وآثار عظيمة عن أكابر الصحابة ولم يثبت مخالف منهم ومعنى نفقة القرابة . فهذه عشرة أمور متضافرة يثبت الوجوب بأقل منها . فان قلت فما تجيبون عن قوله صلى الله عليه وسلم «رفع القلم عن ثلاثة» أليس معارضاً لما قلتم ؟ قلت لامعارضة بينها ولا يقتضى الحديث المذكور اكثر من ارتفاع التكليف ان الصبى ليس مكلفاً ولا مخاطباً بأدائها وهذا مجمع عليه لم يقل به أحد من العلماء وانما الخلاف فى مقام آخر . فان قلت هل يقول الشافعى انها نفقة محضة كنفقة الاقارب أو عبادة محضة كالصلاة أو فيها شائبة من هذا وشائبة من هذا . قلت اختلف أصحابه فى ذلك والذى كان

عندى القطع ببطلان كونها نفقة محضة وليس جازماً بأن أحداً من أصحابه يقوله وإنما نحوا مع الحنفية فى كونها عبادة محضة كالصلاة أو مركبة من العبادة والمواساة وفى كلام بعض الأصحاب ما يقتضى الوجه الثالث وتمكين تقريره . فان قلت يتقرر مع ما ذكرت . قلت بتحقيق معنى العبادة وذلك انما أوجبه الله تعالى ينقسم منه ما يكون سببه جناية فيسمى عقوبة ومنه ما يكون سببه اتلافاً ويسمى ضماناً ومنه ما يكون سببه التزاما فيسمى ثمناً أو أجرة أو مهراً أو غير ذلك ، ومنه ما لا سبيل له إلا كون المأمور به عبداً مملوكا لله تعالى وهو قربة فيسمى عبادة وأداء الديون ، والعوارى والودائع واجبة بالالتزام ونفقات الزوجات كذلك ونفقات الأقارب لما فيها من التواصل والعبادة المحضة ليست الا لله ونحن مأمورون بالجميع بأمر الله ، وقد رأيت أن أخذ العبادة بالواجب لحق الله فقط بلا سبب واحترز بلا سبب عن الحدود والكفارات ، وحاصله أن الواجب إن كان لاجل الآدمى كنفقة القريب فليست عبادة لأنها فى مقابلة ما بين الوصلة والاحسان المفضى للمكافأة فهذا خرج بالقيد الاول واذا خرج هذا من العبادة فغيره من حقوق الآدميين فالصلاة عبادة بلا شك لتحقق المعنى المذكور بلا شبهة والزكاة اشبهت نفقة الاقارب وصلة الرحم وإقرانها بالصلاة وبناء الاسلام عليهما قد يكون لان إحداهما رأس العبادات الدينية والاخرى رأس العبادات المالية المعدى نفعها فلم يطلق بعض الفقهاء عليها عبادة لذلك وكأنها للوصلة التى بين المؤمنين وإخوة الدين وهى قرابة عامة فايجاب الله تعالى لحقهم فهى حق آدمى ويكون قد جمع بقوله (أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة) حقه وحق الآدمى وأسبابهما إلى جميع انواع الجنسين المذكورين من الحقوق والاسلام كله مبنى على حقوق الله وحقوق العباد وقد جاء فى الحديث بنى الاسلام على ثلاث شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة . وهو اشارة إلى ما قلناه والحديث المشهور « بنى الاسلام على خمس » ولا منافاة بينهما لرجوع الصيام والحج إلى الصلاة وان دخلهما المال فى بعض الاحوال أو لرجوعهما اليهما معاً وقصدنا بهذا أن لا يستنكر القول بأن الزكاة ليست بعبادة وإن كانت فرضاً عظيما وركن الاسلام والمشهور أنها مركبة من الشائبتين والمركبة من شائبتين اذا أمكن العمل بكل منهما عمل به ففى البالغ يوجدان فتجب الزكاة بالاجماع عبادة ومواساة إما بأن كلا منهما علة وإما بأن العلة الاولى وحدها والثانية وحدها او مجموعهما ، وفى الصبى من رأى أن العلة المواساة فقط اكتفى بها ومن رأى العلة كل منهما ويجوز التعليل بعلتين اكتفى بها أيضا ومن

متعلق الحكم الشرعى وكلام الاصوليين يأباه . قلت الحكم الشرعى يطلق على أمور : (أحدها) الامر والنهى ولا شك أن المخاطب بهما شرطه الفهم فلا تعلق لهما بغير المميز ولا بالمميز اذ كان المراد منهما الايجاب والتحريم الا على المعنى الذى حررناه آنفاً وأما الامر بمعنى فالمجاز تعلقه بالمميز كما اقتضاه كلام الغزالى. (الثانى) خطاب الوضع وهو ثابت بالاجماع فتى أتلف الصبى شيئاً ضمنه لان الله جعل الاتلاف سببا فى الضمان فلا فرق بين الصبى والبالغ . (الثالث) الترتيب فى الذمة وهو ثابت فى البالغ والصبى أيضاً كما ذكرناه وهو المراد بالوجوب على الصبى ، والحنفية يقولون يلزم من الثبوت فى الذمة الخطاب ، وهذا هو ثمرة البحث المعتبر فى ذمته الدين ولا يخاطب به ، والزكاة بعد الحول وقبل التمكين واجبة ولا خطاب . وقولهم يلزم من الترتب فى الذمة الخطاب ممنوع والولى يشترى للصبى بثمن فى ذمته ويستقرض له ويستأجر له بأجرة فى ذمته ويزوجه بصداق فى ذمته ويترتب فى ذمته بالاتلاف بدل التالف وبغير ذلك من الاسباب فى مواضع كثيرة . فان قالوا بالخطاب فى تلك المواضع فليقولوا به هنا ولا محذور فى اطلاقه بتأويل . فان قلت هل بين الوجوب والندب رتبة فى تقسيم الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين لنثبتها فى الصبى وصلاته ، وهل ينوى الفرض أو النفل أو كيف حاله ؟ قلت لا رتبة لهما والأمر فى حقه كما قررناه ولا ينوى الا الفرض ، وان كان لا يقع فعله فرضاً ويثاب عليه ثواب الفرض . وهذا قد يستنكره بعض الفقهاء ويقول كيف يثاب عليه ثواب الفرض وليس بفرض وابعد من قال من الحنفية إنه لا يثاب عليه وإنما أمر به للتمرين . فان قلت هل تقولون إن الصبى داخل فى قوله تعالى (أقيموا الصلاة)؟ قلت نعم هذا هو الحق عندى لأن الخطاب لجميع المؤمنين وهو من المؤمنين ، أو لجميع الناس وهو من الناس فاذا كان مميزاً وقد فهم وسمع أمر الله فلا مانع من دخوله وقد قال النبى صلى الله عليه وسلم لصبى « يا بنى سم الله وكل بيمينك وكل مما يليك » وعند بعض الاصوليين ذلك فى أمر التأديب لا يصلحها وقد فتل (١) بأذنى ابن عباس وأداره من شماله الى يمينه وذلك أمر بموقف الواحد عن يمين الامام وأثبت الفقهاء ذلك حكما شرعيا . فان قلت هذا حال المميز فما حال غير المميز ؟ قلت وضع الخطاب يقتضى دخوله لكنه خرج بالدليل سواء طللهم نخرج من تعلق الخطاب لامن الخطاب ومعنى هذا ان الخطاب شامل

(١) فى الاصل « قيل » .

وواو الضمير فى (اقيموا) عامة وإنما لتعلق الأمر شرط فان وجد تعلق والا فلا . وتظهر فائدة هذا اذا أمر جماعة بالغون وصبيان بشيء ومن الصبيان غير مميز ثم حصلت له صفة التمييز وقت المأمور به أقول يتعلق به الامر . فان قلت مامرادك من هذا كله ؟ قلت أن يكون قوله تعالى (وآتوا الزكاة) شاملا لكل المؤمنين من بالغ وصبى فيكون هو عاضد آخر فى المسألة ، وقد قال تعالى فى سورة البقرة (وإذ أخذنا ميثاق بنى إسرائيل) الى قوله (وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة) وقال (وأقام الصلاة وآتى الزكاة) وفى سورة الحج (فأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة) فهذه الأوامر كلها يمكن القول بدخول الصبى فيها فما لم يمكنه فعله فعله وليه عنه . فان قلت هل مع هذا شيء آخر من النصوص. قلت نعم قوله تعالى (وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة وذلك دين القيمة) والصبى من أهل الدين ويتوجه فى حقه ذلك وقوله تعالى (فى أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم) وذكر هذا فى المستثنى من الهلوع وجعل الحق فى أموال من استثنى ولا حق الا الزكاة . وروى عن فاطمة بنت قيس عن النبي صلى الله عليه وسلم ان فى المال حقاً سوى الزكاة وسنده ضعيف، وكونه ليس فى المال حق معلوم مستقر من جهة الشارع غير الزكاة معلوم وهذا كما يدل على الامر بالزكاة للعموم يدل على انها فى عين المال مثل مادل قوله صلى الله عليه وسلم « فى أربعين شاة شاة » فهو عاضد من وجهين . فان قلت هل مع هذا شيء آخر ؟ قلت نعم أحاديث صحيحة « إن من لم يؤد الزكاة تمثل له ماله يوم القيامة » ولفظ الحديث « لا يؤدى منها حقها » وقول أبى بكر الصديق لعمر : فان الزكاة حق المال ، وذلك يقتضى أن الزكاة من حقوق المال من غير نظر الى المالك . فان قلت هل مع هذا شيء آخر ؟ قلت نعم قوله تعالى (إنما الصدقات للفقراء والمساكين) الى آخر الآية فرضها سبحانه لهم وملكهم اياها فهى حق فى المال للأصناف من غير نظر الى مالكها فلا فرق بين البالغ والصبى وأجاب الحنفية بأن المراد بالصدقة هنا المتصدق به وهو المال وحقيقة الصدقة انما هو الفعل وهو فعل المتصدق . فان قلت فما جوابكم عن هذا ؟ قلت فعل المتصدق تصدق والصدقة انما هى اسم لما تصدق به وهى الواجب فى الزكاة وهى المقصود بالحصول للفقير وفعل المتصدق وسيلة اليها والتكليف بالاصالة انما هو المقاصد لا الوسائل ، ومما يدل على أن الصدقة اسم المتصدق به قوله تعالى (وآتوا الزكاة) فالايتاء هو الفعل والزكاة مفعولة وهى الصدقة فالزكاة الواجبة المقصودة ليست هى فعل المتصدق بل ما يحصل

رأى أن معنى العبادة يتمحص أو لابد منه يحصل عنده وقفة فى الصبى المتوقف فى كونه من أهل العبادة وفى كون العبادة تقبل النيابة فأبو حنيفة أنكر ذلك فاشترط الزكاة عن الصبى وغيره قرر أن الصبى من أهل العبادة وان هذه العبادة تقبل النيابة فأثبتها . فان قلت فالعبادة انما هى فعل العبد . قلت لا بل العبادة هى الحق وفعل العبد تأديةله فان قبلت النيابة ناب عنه غيره والا فلا ، والحق قد يكون مالا وقد يكون غيره والمال يقبل النيابة وغيره قد يقبل كالحج وقد لايقبل كالصلاة . فان قلت لخص لى الآن منشأ الخلاف بين الامامين . قلت منشؤه ما ذكرت فى كونها عبادة وفى كون الصبى أهلا للعبادة فأبو حنيفة يقول الزكاة وجبت عادة ابتلى الله عباده بها لتنقيص المال كما ابتلاهم بالصلاة باتعاب البدن شكراً لنعمته بالبدن وبالمال ، والعبادة فى الزكاة انما هى فعل العبد وهى اخراج المال وان كان البالغ له أن يوكل فيها فتوكيله هو التنقيص المبتلى به ومثله لايتصور فى الصبى لاتثبت الزكاة فى الذمة بل فى العين لحق الله فى العين وحال الفقير لما قدمناه ، ولا معنى للتعلق بالعين عندهم الا أن المالك مأمور باخراج ذلك القدر من المال فلا يقولون بشىء آخر ولاجل التعلق بالعين لا بالذمة اذا تلف النصاب بعد التمكين لايضمن عندهم وعندنا يضمن لأنه كان له متعلقان الذمة والعين فلو تلف أحدهما بقى الآخر ولو تلف قبل التمكين فلا ضمان على المشهور من أصحابنا من قال بالضمان تفريعا على قول الوجوب قبل التمكين ولو أتلفه ضمن الا على وجه أجازه من أصحابنا الشيخ أبو على والغزالى الأول تفريعا على أن الامكان شرط فى الوجوب واذا مات لا يجب اخراجها من تركته عندهم كالعبد الجانى وأداء الزكاة عندهم على التراخى ولا معنى للزكاة عندهم الا خطاب الأداء ، وعندنا وعندهم فرق بين الوجوب ووجوب الاداء فأصحابنا استعملوه رهنا وجعلوه وجوب الزكاة فى الذمة ووجوب أدائها بعد ذلك وهم لم يجعلوا الا وجوب الاداء ، ونشأ النزاع فى قولنا الزكاة واجبة على الصبى من فهم معنى الزكاة فهم معنى الوجوب وفهم حال الصبى وأهليته كذلك ؛ وأورد أصحابنا عليهم قولهم انه لو أوصى بها لاخرجت من تركته وان الوجوب لايعقل الا فى الذمة وأرش الجناية فى ذمة العبد والسقوط بموته لزوال ذمته ولا متعلق للارش غيرها ، وأورد أصحابنا عليهم قولهم بوجوب العشر فيما أخرجته أرض الصبى واعتذروا بأن هذا واجب الأرض فينبغى أن يقال لهم والزكاة واجب المال ؛ وأورد أصحابنا عليهم أيضا قولهم بوجوب

زكاة الفطر سببية على امه (؟) القادر واذا لم يكن للصبى مال وفى مال الصبى على خلاف عندهم اذا كان له مال ، وأما أصحابنا فقالوا باثبات الزكاة فى الذمة وأنها على الصحيح تتعلق بالمال ، واختلفوا فى كيفية ذلك التعلق ، والصحيح انه تعلق شركة ، ويسبق الى الذهن أن التعلق بالمال يقتضى وجوبها على الصبى ، وهو كذلك ، واذا نظرنا الى المال من غير نظر الى المالك وهم بنوا عليه أن مع وجوبه فى المال وقطعه عن الذمة لا يتحقق الوجوب على الصبى لأن الوجوب إما فى الذمة ولم يقولوا به وإما وجوب الأداء وهو غير ممكن فى الصبى يسقط جملة وأجابوا عن زكاة الفطر بأن وجوبها بمعنى المؤونة تجب على الغير وفيه حق للأب فأما لو لم تجب فى ماله احتجنا الى الايجاب على الآب ومؤونة الارض كالخراج وهى أجوبة ضعيفة . فان قلت أذ كرلى أخص من ذلك . قلت الزكاة عندهم فعل المتصدق والوجوب الخطاب ، والصبى ليس أهلا له والزكاة عندهم القدر المفروض فى المال والوجوب الثبوت فى الذمة والصبى أهل فلم يتوارد كلامنا وكلامهم على شىء واحد ، وبهذا تبين القطع فى هذه المسألة بالصواب وان المخالفين لم يتواردوا على محز ونطالب نحن بدليلنا وقد ذكرناه . فان قلت ما تقول فى قولهم فى العشر ؟ قلت قالوا انه يجب فيما أخرجته أرض الصبى لأنه نماء الارض وحق لها وصحيح أنه نماء الارض ولكن بالمعنى حق لها وشبهوه بالخراج والخراج واجب على شخص وان كان متعلقا بالارض واذا كان العشر كذلك فلا بد من تعلقه بالصبى وقد قال تعالى (أنفقوا من طيبات ما كسبتم ومما أخرجنا لكم من الارض) فهذا حق باعتبار شرط الخطاب فيه فهم لم يقولوا انما تضمنته هذه الآية أصل وانما قالوا بشىء مرتب على أرض سموه عشراً لا دليل له من كتاب ولا سنة وحقيقته عندهم جزية وعندهم اختلاف فى أخذه مضعفاً باسم الصدقة أو غير مضعف أعنى من الرهن ، وأما عندنا وعند جمهور العلماء فهو زكاة لا تؤخذ من كافر ثم اذا قالوا الولى يخرجه من زرع الصبى فلابد من ملاقاة الوجوب للصبى ، وغاية قولهم أن العشر ليس عبادة ولكنه كسائر الديون هكذا ينبغى لهم أن يقولوا وان لم نسلمه لهم وأما الارض فلا حق عليها ولا لها . فان قلت فزكاة الفطر قلت هى طهرة للبدن وللصائم من اللغو والرفث كما جاء فى الحديث فاذا وجبت على الصبى فلأن تجب زكاة المال عليه أولى لوجود المعنى مع أن النعمة فيه أكثر وكونها تابعة لكونه لا يمنع من مراعاة هذا المعنى ، ويضم كلام محمد بن

يحيى الاجماع على أن الولى لو أخرجها من مال الصبى لم يضمن . فان قلت هل عندكم شىء آخر ؟ قلت نعم لهم بحق وهو قول النبى صلى الله عليه وسلم « مامن صاحب إبل لايؤدى منها حقها » وقول الصديق فان الزكاة حق المال فاذا قالوا ان العشر حق الارض بلا دليل وقلنا نحن فالزكاة من المال بدليل فكما يجب العشر على الصبى تجب عليه الزكاة ، ومعنى حق المال حق شكره لانه نعمة من الله يستحق بها الله الشكر فزكاته شكره . فان قلت هل فى المسألة شىء آخر غير ما تقدم ؟ قلت نعم وهو قوله تعالى (أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة) هل معناه صلوا وزكوا أو زيادة على ذلك ، والذى يظهر أنه زيادة على ذلك وهو فى الصلاة أن يجعلها قائمة ظاهرة الشعار عالية المنار فيصليها بنفسه منفرداً أو فى جماعة ويأمر غيره بها اذا قدر فهى فرض عليه عينا بفعل نفسه وفرض عليه فرض كفاية بفعل غيره ، وهذا عام فى حق الاولياء وولاة الامور العامة ، وكل ذلك يمكن قوله فى الزكاة لانه اذا تحقق وجوب الزكاة وفرضيتها فى الاموال من غير نظر الى المكلفين بها وجب على الاولياء وسائر أئمة المسلمين الامر باخراجها بتلك المقادير التى فرضها الله تعالى وايصالها الى مستحقيها . فان قلت : وجوبها على الصبى هل تأخذونه من النصوص أو بالقياس ؟ قلت هو مأخوذ من النصوص بالطرق التى قدمناها والعمومات ، ولو فرضنا اقتصار النصوص على البالغين أمكن أخذها فى الصبى بالقياس بمعنى المواساة كما تقدم فانه اذا وجب على شخص شىء لمعنى وشاركه غيره فى ذلك المعنى عدى اليه . فان قلت : أصحابكم نصبوا الخلاف بين الامامين فى تعلق الزكاة بالذمة أو بالعين وجعلوا الاول قول الشافعى والثانى قول أبى حنيفة وذكروا من استدلال الحنفية قوله تعالى (فى اموالهم حق معلوم) ونحوه وأجاب اصحابكم بأنه لبيان المحل والمقدار وانتم جعلتموه دليلا لكم . قلت المراد بالمسألة الخلافية قول ابى حنيفة بقطعها عن الذمة خلافاً لنا وانها لابد من تعلقها بالذمة والا فالصحيح عندنا تعلقها بالعين . فان قلت فما تختاره فى تعليق الزكاة ؟ قلت قد ذكروا معانى : (احدها) الابتلاء والامتحان وهذا عام فى كل التكاليف التى كلف الله تعالى بها عباده وفى كل الاوامر والنواهى والمراد بالابتلاء إما الاختبار ليظهر محسنهم من مسيئهم وطائعهم من عاصيهم واما البلوى باتعاب البدن وتنقيص المال والصبر على ذلك المعنى ، و (الثانى) صلاح القلب والبدن فان القلب والبدن يصلحان بالطاعة ويفسدان بالمعصية وهذا ايضا عام فى جميع المأمورات

والمنهيات . (الثالث) شكر نعمة الله تعالى ، وهذا ايضاً عام فى جميع التكاليف البدنية والمالية لأن الله تعالى أنعم على العباد بالأبدان والأموال ويجب عليهم شكر تلك النعم فكل مأمور به من العبادات فبعض بعض شكر تلك النعم شكر نعمة البدن وشكر نعمة المال لكن قد نعلم أن ذلك شكر بدنى وقد نعلم أن ذلك شكر مالى وقد نتردد فيه ومنه الزكاة . (الرابع) وبه بيان ذلك مواساة للفقراء وسد خلتهم ولا ننكر أنها تحصل بالزكاة فان كانت مقصودة للشارع لشرعه فرض الزكاة كنفقة القريب ترجح قول الشافعى وهو الظاهر وإلا فيرجح قول أبى حنيفة . فان قلت فما تقولون إذا قلتم انها عبادة محضة ؟ قلت ولو قلنا بذلك ولكن طريقها أداء المال فيقوم الولى مقامه ، ولا بد من مراعاة ماقدمنا للاشارة من أن العبادة المحضة الحق المؤدى بالفعل لا نفس الفعل ، وفرق بين الفعل والمفعول فالمؤدى المأمور به وهو المفعول وفعل العبد حركته وسكونه شيء آخر واذا كان طريقها أداء المال لم يمنع أن يكون من الولى للاكثر ان الصبى اذا احتاج الى شراء ماء لطهارته أو صومه أو غسله اذا أولج قبل البلوغ وهو مميز فانه يجب على الولى أن يأمره بالغسل وتصح نيته ويشترى له الماء للوضوء والغسل الواجبين أو شراء ثوب يستر عورته لأجل الصلاة أو الى أجرة من يعلمه أركان الصلاة وشروطها وجب على الولى اخراج ذلك من ماله ، والصلاة عبادة بدنية محضة وقد وجب التوصل اليها بماله واذا طلبت الصبية الدخول بها أو مات عنها زوجها وجب عليها العدة وقد تحتاج لاجل ذلك الى اخراج شيء من مالها بسببه فيجب على الولى ذلك ، وفى هذه المسألة أمران : أحدهما أن تعلق العبادات بالصبى لوجوب العدة عليها وكيف لا ولو زوجت فى العدة لم يصح النكاح . والثانى إخراج المال فى طريق العبادة . فان قلت لو لم تكن الزكاة عبادة لما وجبت النية فيها . قلت النية تجب فى أداء الديون للتمييز وانما تختص بالعبادة نية القربة وقد نص الشافعى على أن النية فى الزكاة تكفى باللسان دون القلب وهو وجه لاصحابه صحح خلافه وذكروا فى مستند النص ماذكرناه من كون الزكاة ليست عبادة محضة وانما ملحقة بالنفقات والغرامات وأروش الجنايات . فان قلت : هل عندى شيء آخر ؟ قلت نعم وهو أمره صلى الله عليه وسلم للصبى بالصلاة وذلك ليتمرن عليها ويدمن عليها فلا تشق عليه بعد البلوغ ، ومثل ذلك يقال فى الزكاة لتتوطن نفسه على اخراج بعض ماله لله تعالى فلا يشق عليه بعد بلوغه ، فهذا قياس على الصلاة وهو لا يتأتى منه فعل ذلك بنفسه للحجر عليها فى المال فيقوم الولى مقامه .

فان قلت ماحكم المجنون ؟ قلت حكمه حكم الصبى غير المميز فى جميع ماذكرناه. لكن لو وجبت على عاقل ثم جن أخرجها الولى من ماله ، ووافقونا على ذلك وهو وارد عليهم . وأما فى المستقبل فى الجنون الطارىء قال أبو يوسف ان كان مفيقاً فى اكثر الحول وجبت والا فلا ، وقال محمد إن كان مفيقاً فى جزء وجبت والا فلا ، ولا خلاف عندهم أن الجنون الاصلى يمنع انعقاد الحول ، والجنون الاصلى أن يبلغ مجنوناً . فان قلت ماتقول فى اقتران الزكاة بالصلاة ؟ قلت دلالة الاقتران ضعيفة ومن قال بها فذاك فى كونهما واجبتين مثلا وذلك حاصل هنا والامر ن للصلاة ، والفروق فروق كثيرة الصلاة فى كل يوم خمس مرات فلا يشترط فيها المال ويشترط فيها السترة والطهارة ، وليس فى الزكاة شىء من ذلك . فان قلت هل عندك شىء آخر ؟ قلت نعم التركة لاينتقل الى الوارث منها الا مافضل عن الدين ولو كان فيها زكاة وجبت قبل الموت قدمت فاذا كان نصاب انعقد عليه الحول وقلنا يبنى الوارث على حول المورث ظهر ركته بحوله وان كان يتيما. وان قلنا لا يبنى أوكان بعد استئناف حول أمكن أن يقال ذلك النصاب سبب لحق الزكاة متقدم ملك الوارث اليتيم فاذا وجد الحول وهو شرط أخرجنا الزكاة منه لتقدم سببها كما نخرج الزكاة من التركة لتقدم وجوبها . فان قلت هل عندك شىء آخر؟ قلت نعم قول الله تعالى (واعلموا أنما غنمتم من شىء فان لله خمسه) وآية الفىء وغير ذلك يبين لنا ان الله تعالى اذا أنعم علينا نعمة مالية يجب له بعضها ، والنصاب نعمة مالية فيجب بعضه بالشروط التى ذكروها ، وهذا ليس قياساً محققاً لكنه تنبيه على ان الزكاة شكر المال وتعليل وجوبها على البالغ لذلك ، وهذا المعنى حاصل فى الصبى فيجب على الولى الاخراج ليكون شكراً لنعمة الله على الصبى. ويزيده بسببها لقوله تعالى (لئن شكرتم لأزيدنكم) فان قلت فيها تضييع مال الصبى . قلت المحافظة على هذا مراعاة مصلحة دنيوية ، واخراجها فيه مصلحة دنيوية وأخروية أما الاخروية فظاهر بالثواب وأما الدنيوية فمنه مايرجع إلى الدين بصلاح قلبه وبدنه وتوطن نفسه على ذلك واطمئنانها اليه ومنه ما يرجع الى الدنيا لانه قد يكون ببركة إخراجها يحفظ الله مابقى . وفى الحديث « مانقص مال من صدقة » وهذا الحديث رواه أبو مسلمة بن عبد الرحمن عن النبى صلى الله عليه وسلم مرسلا . واختلف الثورى وجرير فيه فرواه الثورى عن منصور عن يونس بن حبان عن أبى سلمة ورواه جرير عن منصور عن يونس عن سعيد عن أبى سلمة وسأل ابن أبى حاتم أبا زرعة عن ذلك فقال الثورى أحفظ ، وهذا

الاختلاف لا يضرنا فيما نحن فيه . فان قلت : هذا كله فى الوجوب فما دليلكم فى ن للولى ولاية الاداء وقد تنازع فى ذلك كما قدمتم عن ابن أبى ليلى . قلت دليلنا فعل عائشة وغيرها من الصحابة كما قدمناه ، وبالقياس على سائر الواجبات المالية التى تجب على الصبى ، وبأنها حق الفقراء وهى فى يد الولى فيجب تمكينهم من حقهم وإيصاله إليهم . فان قلت فعل الصحابة يدل على جواز أداء الولى لا على وجوبه . قلت يؤخذ الوجوب من الآيات والأحاديث وحق الفقراء وتقدير كون الامر بالزكاة للفور لتحقق حاجة الفقراء وعدم انحصارهم وذلك ينزل منزلة مطالبة صاحب الدين بدينه فيصير تأخيره بعد ذلك مطلا وظلماً ، وفى وجوب المبادرة بأداء الدين الحال قبل الطلب وجهان أصحهما لا يجب إلا ان كان وجب بعضه أو كان صاحبه لا يعلم به فيعلمه . فان قلت : هل للولى ولاية التفرقة على الفقراء أو يحتاج الى القاضى؟ قلت الظاهر انه لا يحتاج بل له الانفراد بذلك ويدل له فعل عائشة وعلى وغيرهما من الصحابة ، والذى يجب على الولى بلا شك إخراج الزكاة من مال الصبى وتسليمها الى المستحق وهم الاصناف على العموم فان دفعها الى الامام أو القاضى وقسمها أحدهما على المستحقين فلا شك فى براءته وان أوصلها هو إلى من يراه منهم فالذى يظهر أنه يكفى كما فى المزكى عن نفسه فكل واحد منهما له ولاية الدفع والفقير له الاخذ وهذا أكاد أقطع به ، واما أن يقال ان المستحق عام فلا بد من ولى أمر عام يقضيه عنه ليتعين له ثم يختص به من يراه من الافراد ، وذلك خيال لا أرى له وجهاً ولو لزم ذلك لزم فى المزكى عن نفسه . فان قلت أى الامرين أولى له أن يفرقها بنفسه أو بالامام ؟ قلت اذا انفرد بنفسه كان على خطر فرق أو لم يفرق فانه إن لم يخرجها أثم عندنا وعند الجمهور وضمنها المساكين ، وان أخرجها أثم وضمنها الصبى عند أبى حنيفة وابن أبى ليلى ، ومن الفقهاء فان أخرجها بنفسه فينبغى أن يرفع الامر بعد ذلك إلى حاكم يحكم ببراءته حتى لا يطالبه الصبى بها بعد بلوغه وان أخرجها بأمر الحاكم كان ذلك حكماً من الحاكم فتنتفى عنه المطالبة فان قلت فالصحابة الذين أخرجوها . قلت عمر كان اماما وكذا على وعائشة لعلها كان مأذوناً لها وهى أكبر من ذلك . فان قلت لو أراد الولى أن يمكن الصبى المميز من الدفع الى الفقير والنية هل له ذلك ؟ قلت أما الاقتصار عليه فلا يجزىء لان نية الصبى فى الصبى لا تعتبر به وان كان مميزاً وليس كنيته فى الصلاة لان الصلاة هو من أهلها وليس هو أهلا للتصرف فى الاموال والنية المعتبرة هى المقارنة لتصرف

صحيح فكانت نيته فى ذلك ملغاة ، وأما مجرد كونه يناول الفقير والنية من الولى محصورة فالظاهر أنه لا يمتنع ويحصل به جبر الصبى ففى الحديث ان مناولة الفقير تقى فتنة السوء ، ولكن ليس ذلك مطلوباً فالصبي محجور عليه فى المال ، ولو أن الولى أمر الصبى بالدفع ولم يبرأ الولى فالظاهر أنه كما لو نوى بلفظه ولم ينو بقلبه فيجىء فيه الخلاف المتقدم فى انه يكفى أو لا . فان قلت النظر فى هذه المسألة فما رتبتها عندك فان المسائل منها يقوى ومنها يضعف . قلت كنت قبل نظرى الآن لعدم نص وارد فيها بخصوصها أرى أن الاختلاف فيها متماسك والآن أرى أن القول بالوجوب قوى جداً الى غاية ما يكون . فان قلت ما دعاك فى ثبت الكلام فيها على هذه الصفة . قلت لأنى لم أجد دليلا واحدا يعتمد عليه فيها لا من جانبنا ولا من جانبهم لما بان لك من الكلام ، والتمسك من جهتهم ضعف مرة والتمسك من جهتنا قوى بمجموع أمور عموم الادلة من الكتاب والسنة وتعليقها بالمال لا بالملك واستمرار عمل السعاة على ذلك من غير تناولهم تخصيصا وفهم المعنى فى سد خلة المساكين وظهور الطريق التى ذكرناها وأقوال الصحابة فى ذلك من غير مخالف لهم فى عصرهم والحديث المرسل والاحاديث الضعيفة والقياس ، ومجموع ذلك يحصل القطع بالوجوب بخلاف مالو انفرد واحد منها . فان قلت كل واحد لابد له من محل فما محل وجوب الزكاة ؟ قلت عند الشافعى محله المال ، وعند أبى حنيفة محله بدن المالك لأن التكليف عنده بالادلة فقط والعبادات البدنية محلها البدن عندنا وعندهم كالصلاة والصوم ، ولهذا إذا مات سقطت لفوات محلها . فان قلت هل تطلقون القول بوجوبها على الصبى ؟ قلت جمهور أصحابنا أطلقوه فاقتضاه رأيان صحيحان وجوبها عليه ووجوبها فى ماله ، وبعض الاصحاب قال لا يقال الا انها واجبة فى ماله ولا يقال واجبة عليه ، وغلطه الرويانى . وأما وجوب الاداء فعلى الولى بلا اشكال . فان قلت كيف يثاب الصبي غير المميز ؟ . قلت الثواب فضل من الله تعالى وان رتب على سبب والسبب هنا نقصان ماله ، وقد رفع الى النبى صلى الله عليه وسلم صبى فقيل له ألهذا حج قال نعم ، ولا معنى لكونه له حج الا انه له أجر وهو على حضوره المساعدة وإحرام وليه عنه ، وقد يحصل لبدنه من الصحا والكلال مايكون الثواب فى مقابلته والكل بفضل الله تعالى والله أعلم .

قال المصنف رضى الله عنه كتبه على بن عبد الكافى السبكى فى بعض يوم السبت التاسع والعشرين من شهر ربيع الاول سنة أربع وخمسين وسبعمائة بظاهر

دمشق والحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم .

﴿ مختصر فصل المقال فى هدايا العمال ﴾

﴿ مسألة ﴾ للشيخ الامام قدس الله روحه مصنف فى هدايا العمال سماه فصل المقال كبيرلخصه فى مصنف آخر صغيروهو هذا . قال الشيخ الامام رحمه الله الحمد لله على نعمه الكافية ومننه الوافية وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له شهادة أدخرها جنة من النار واقية وأشهد أن محمداً عبده ورسوله المبعوث إلى كل أمة قاصية ودانية صلى الله عليه وسلم صلاة على ممر الايام باقية . وبعد فهذا مختصر من كتابى فصل المقال فى هدايا العمال مرتب على فصلين :

﴿ الفصل الاول فى الاحاديث ﴾

عن عبد الله بن عمرو بن العاص قال لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم الراشى والمرتشى . وقال الترمذى حديث صحيح . وعنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « لعنة الله على الراشى والمرتشى » رواه أبو داود وابن ماجه والحاكم فى المستدرك وقال صحيح . وعن أبى هريرة قال « لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم الراشى والمرتشى فى الحكم » رواه الترمذى والامام أحمد فى المسند . وعن عبد الرحمن بن عوف قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « الراشى والمرتشى فى النار » رواه البزار فى مسنده . وعن أبى حميد الساعدى قال استعمل النبى صلى الله عليه وسلم رجلا من بنى أسد يقال له ابن اللتيتة على صدقة فلما قدم قال هذا لكم وهذا أهدى الى قال فهلا جلس فى بيت أبيه وأمه فلينظر أيهدى له أم لا والذى نفسى بيده لا يؤتى بشىء الا جاء يوم القيامة يحمله على رقبته ان كان بعيراً له رغاء أو بقرة لها خوار أو شاة تثغو [1] ثم رفع يديه ثم رأينا عفرة [2] ابطيه ألا هل بلغت . رواه ح م . وعن بريدة عن النبى صلى الله عليه وسلم قال من استعملناه على عمل فرزقناه رزقاً فما أخذ بعد ذلك فهو غلول. اسناده صحيح وهو فى سنن أبى داود . وعن أبى حميدة وغيره عن النبى صلى الله عليه وسلم قال «هدايا العمال غلول» . رواه الامام أحمد والبزار فى مسنديهما وعن النبى صلى الله عليه وسلم قال « ماعدل وال تجر فى رعيته » . رواه النقاش . وعن معاذ بن جبل رضى الله عنه أنه قدم من اليمن فرأى عمر عنده غلماناً قال ماهؤلاء قال أصبتهم فى وجهى هذا قال عمر من أى وجه قال أهدوا الى وأكرمت

---

(١) الثغاء : صياح الغنم ، وفى الاصل «تنغو» وهو خطأ .

(٢) العفرة : بياض ليس بالناصع ولكن كلون عفر الارض وهو وجهها . كما فى النهاية .

بهم فقال عمر أذكرتهم لابى بكر فقال معاذ ماذكرى لأبى بكر ونام معاذ فرأى كأنه على شفير النار وعمر آخذ بحجزته[1] من ورائه أن يقع فى النار ففزع معاذ فذكره لابى بكر رضى الله عنه فسوغه أبو بكر فقال عمر هذا حين حل وطاب.

الفصل الثانى فى كلام العلماء

قال عمر بن عبد العزيز كانت الهدية فى زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم هدية واليوم رشوة. وقال مسروق اذا قبل القاضى الهدية أكل السحت واذا قبل الرشوة بلغت به الكفر. وقال كعب الرشوة تسفه الحليم وتعمى عين الحكيم. وقال ابن عبد البر فى الاستذكار كان النبي صلى الله عليه وسلم يقبل الهدية ويأكلها ويثيب عليها الا أن ذلك لايجوز لغير النبى صلى الله عليه وسلم اذا كان منه قبولها على جهة الاستبداد بها دون رعيته لانه انما أهدى ذلك من أجل أنه أمير رعيته ، وليس النبي صلى الله عليه وسلم فى ذلك كغيره لأنه مخصوص بما أفاء الله عليه من غير قتال من أموال الكفار يكون له دون سائر الناس ، ومن بعده من الائمة حكمه فى ذلك خلاف حكمه لا يكون له خاصة دون سائر الناس ومن بعده من الائمة المسلمين باجماع من العلماء لانها فىء ، ولهذا قال صلى الله عليه وسلم « هدايا الامراء غلول » انتهى الاجماع الذى نقله ابن عبد البر ، يرد على من يقول من المتأخرين بأنه يختص بها كما سنحكيه . وملخص كلام العلماء فيما يعطى الحكام الائمة والامراء والقضاة والولاة وسائر من ولى أمراً من أمور المسلمين انه اما رشوة واما هدية أما الرشوة فحرام بالاجماع على من يأخذها وعلى من يعطيها وسواء كان الاخذ لنفسه أو وكيلا وكذا المعطى سواء أكان عن نفسه أو وكيلا ، ويجب ردها على صاحبها ولا تجعل فى بيت المال الا اذا جهل مالكها فتكون كالمال الضائع ، وفى احتمال لبعض متأخرى الفقهاء انها تجعل فى بيت المال ؛ والمراد بالرشوة التى ذكرناها ما يعطى لدفع حق أو لتحصيل باطل وان أعطيت للتوصل الى الحكم بحق فالتحريم على من يأخذها كذلك ، وأما من لم يعطها فان لم يقدر على الوصول إلى حقه إلا بذلك جاز وان قدر إلى الوصول اليه بدونه لم يجز ؛ وهكذا حكم ما يعطى على الولايات والمناصب يحرم على الآخذ مطلقا ويفصل فى الدافع على ما بينا ؛ وقد شذ بعض الفقهاء فقال : يجوز الاخذ على الحكم بشروط أن لا يكون له رزق من بيت المال ولا يكون فى بيت المال ما يمكن أن يرزقه وأن يأذن الامام له فى الاخذ وأن يكون الحكم

(١) الحجزة : موضع شد الازار .

يقطعه عن كسبه وأن يعلم به الخصمان قبل التحاكم وأن يكون عليهما معاً وأن لا يوجد متطوع ويعجز الأمام عن الدفع إليه ويكون ما يأخذ غير مضر بالخصوم ولا زائد على قدر حاجته ويكون مشهوراً بين الناس يتساوى فيه الخصوم من غير تفاضل فان فقد واحد من هذه الشروط لم يجز ، ثم الجواز اذا اجتمعت قول شاذ لا معول عليه والذى فرضه إنما قاله عند الضرورة كالمخمصة وفيه معرة على المسلمين ، وأما الهدية وهى التى يقصد بها التودد واستمالة القلوب فان كانت ممن لم تقدم له عادة قبل الولاية فحرام ، وان كانت ممن له عادة قبل الولاية فان زاد فكما لو لم تكن له عادة وإن لم يزد فان كانت له خصومة لم يجز وان لم تكن له خصومة جاز بقدر ما كانت عادته قبل الولاية والافضل أن لا يقبل ، والتشديد على القاضى فى قبول الهدية أكثر من التشديد على غيره من ولاة الامور لانه نائب عن الشرع فيحق له أن يسير بسيرته ، وقال ابن يونس المالكى لا يقبل القاضى هدية من أحد لا من قريب ولا من صديق وان كافأه بأضعافها إلا من الوالد والولد وخاصة القرابة التى تجمع من حرمة الحاجة ما هو أكثر من حرمة الهدية ، قال سحنون مثل الخالة والعمة وبنت الأخ . قال ابن حبيب لم يختلف العلماء فى كراهية الهدية إلى السلطان الأكبر وإلى القضاة والعمال وجباة الاموال وهو قول مالك ومن قبله من أهل السنة وكان النبى صلى الله عليه وسلم يقبل الهدية وهذا من خواصه . وحكى ابن أبى زيد هذا الكلام عن ابن حبيب أيضاً قال وقد رد على خروفاً أهدى اليه ، وقال ربيعة الهدية ذريعة الرشوة وعلة الظلمة ، وقال أيضاً والنبى ﷺ ليس كغيره لانه انما يهدى اليه قربة لله تعالى وما أهدى الى الوالى لم يقصد به الا السلطان ، وفى كلام محمد بن الحسن صاحب أبى حنيفة رحمه الله على ما ذكره السرخسى فى السير الكبير أن ملك العدو اذا بعث الى أمير الجند هدية فلا بأس أن يقبلها ويصير فيئاً للمسلمين لانه ما أهدى اليه لعينه بل لمنعته ومنعته بالمسلمين فكان هذا بمنزلة المال المصاب بقوة المسلمين وهذا بخلاف ما كان لرسول الله صلى الله عليه وسلم من الهدية فان قوته ومنعته لم تكن بالمسلمين على ما قال الله تعالى (والله يعصمك من الناس) فلهذا كانت الهدية له خاصة وسنة أيضاً بخلاف الهدية الى الحكام فان ذلك رشوة لان المعنى الذى حمل المهدى على التقرب اليه ولايته الثابتة بتقليد الامام اياه والامام فى ذلك نائب عن المسلمين ، والاصل فى ذلك قوله صلى الله عليه وسلم « هدايا الامراء غلول » يعنى اذا حبسوا ذلك لانفسهم ، وقالت الحنابلة لا يقبل القاضى هدية من لم يكن يهدى اليه قبل ولايته . وقال

أحمد اذا أهدى البطريق الى صاحب الجيش عينا أو فضة لم تكن له دون سائر الجيش قال أبو بكر يكون فيه سواء. فهذه نقول المذاهب الاربعة: كلام الشافعية رحمهم الله لخصناه أولا وكلام الثلاثة ذكرناه بعده. ومن كلام الشافعي رحمه الله انه إن كان على دفع باطل أو ايصال الى حق فهو رشوة محرمة وان كان لغير سبب يعرف اكثر من ولايته عليهم فان أثابه بمثله كان له قبوله وإن لم يثبه لم يحل له عندى الا وضعه فى الصدقات لأن ذلك انما وصل اليه بسبب العمالة ذكر ذلك فى عامل الصدقة. وللشافعي رضى الله عنه قول ثان قبولها غير محرم فهم منه بعض أصحابنا أنه قول بأنه يجوز أن يملكها والاختصاص بها؛ وهذا بخلاف ماحكاه ابن عبد البر من الاجماع فلعل مراد الشافعي رحمه الله جواز القبول اذا لم يختص بها بل وضعها فى بيت المال. والحاصل أن الهدية لا يملكها الحاكم باتفاق أكثر العلماء أو كلهم، وأما تحريم أخذها حيث أوجبت ريبة حرم عليه قبولها؛ والتحريم فى القاضى آكد من بقية ولاة الأمور لان عليه من الصيانة أكثر من غيره لانه نائب عن الشرع. فلينظر القاضى المسكين المشفق على دينه الى سيرته والى سيرة النبي صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين بعده فى أحكامهم وأفعالهم فان وجد سيرته قريبة من ذلك فاحر أن[1] ينجو أو ليسأل الله فى تقصيره وإن وجد سيرته مخالفة لسيرتهم فليعلم أنه كما عدل عن طريقهم فى الدنيا كذلك يعدل عنها فى الآخرة وليقنع بأن يكون فى عداد المسلمين نسأل الله العافية ولا نتعرض الى هذا الخطر العظيم ونتحمل اعباء هذا المنصب الشريف، ولهذا كان العلماء من السلف يمتنعون من الدخول فيه لما يعلمون من خطره ولا شك أن من دخل فيه بحق وعدل فيه كان كالمجاهد فى سبيل الله له درجة المجاهدين بل ربما يكون أفضل من بعضهم، وكل قضية يحكم فيها بالحق فيدفع ظالماً ويصل حقاً هى جهاد، ولا شك أنها أعظم من نوافل العبادات وأفضل من كثير من فروض الكفايات ولكن هيهات العدل من صاحبها الا من عصم الله فالأولى للمحتاط لدينه الانكفاف عنها وليعلم أنها ليست جهة مكسب بل جهة عبادة وفيها خطر إن زل هوى فى جهنم فالسلامة فى تركها ونسأل الله من فضله، وأحسن أحوال الفقيه عندى أن يشتغل بالعلم لله تعالى ولا يأخذ عليه شيئاً ولا منصباً ويجعل كسبه من غيره من جهات الحل ان قدر على ذلك، واذا ابتلى بالقضاء فلا يحل له ان يأخذ شيئاً الا أن يرزقه الامام أو يفعل ما يستحق به أجرة مثل أن يكتب مكتوبا فيستحق أجرة مثله فيه اذا لم تكن كتابة ذلك واجبة

(١) فى الاصل « فالحران ».

عليه وما أشبه ذلك ، ولا يجوز له أن يأخذ على حكم بحق ولا بباطل ولا على تولية نيابة قضاء أو مباشرة وقف أو مال يتيم لا يأخذ من أحد شيئاً على ذلك لان الله تعالى قد نصبه لذلك نائبا عنه وحكم الله وعدله يجب أن يكون مبذولا لكل أحد بغير عوض ، وهكذا يجب أن يكون حاجب القاضي و نائبه وكل من ندبه لأمور المسلمين لأنهم أمناء الله فى أرضه ونوابه فى إيصال عدله الى الناس وتأدية الامانة الى أهلها ، ومن وقع فى كلامه من الفقهاء أن القاضي يجوز له أخذ شيء فذلك شاذ مردود خطأ من قائله متأول ومحله فى صورة نادرة وهى حالة الضرورة والمخمصة مشروطاً بشروط نبهنا عليه فيما سبق ، ومن فعل خلاف ذلك فقد غير فريضة الله وباع عدل الله الذى بذله لعباده بغير عوض فأخذ عليه ثمنا قليلا ولهذا نجد بعض الفجرة الذين يقعون فى شيء من هذا ويكتمونه ويأخذونه خفية وهذا علامة الحرام فان الحلال يأخذه صاحبه جهارا لا يستحيي من أخذه نسأل الله أن يعصمنا من الزيغ ويسلك بنا طريق الهدى بمنه وكرمه انتهى .

﴿ كتاب الصيام ﴾

﴿ مسألة ﴾ فيمن شهد برؤية الهلال منفرداً بشهادته واقتضى الحساب تكذيبه قال الشيخ الامام رحمه الله قال الله سبحانه (يسألونك [1] عن الأهلة قل هى مواقيت للناس والحج) والمواقيت التى تحتاج الى الهلال ميقات صلاة العيد والزكاة وصدقة الفطر وصيام رمضان والفطر منه وصيام الأيام البيض وعاشوراء وكراهية الصوم بعد نصف شعبان وصيام ست من شوال ومعرفة سن شاة الزكاة وأسنان الابل والبقر فيها والاعتكاف فى النذر والحج والوقوف والأضحية والعقيقة والهدى والآجال والسلم والبلوغ والمساقاة والاجارة واللقطة وأجل العنة والايلاء وكفارة الوقاع والظهار والقتل بالصوم والعدة فى المتوفى عنها وفى الآيسة والاستبراء والرضاع ولحوق النسب وكسوة الزوجة والديات وغير ذلك فكان من المهم صرف بعض العناية الى ذلك ومعرفة دخول الشهر شرعاً وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « انا أمة أمية لا نكتب ولا نحسب الشهر هكذا وهكذا وعقد الابهام فى الثالثة والشهر هكذا وهكذا يعنى تمام ثلاثين » رواه البخارى ومسلم من حديث ابن عمر رضى الله عنهما ، وقد تأملت هذا الحديث فوجدت معناه إلغاء ما يقوله أهل الهيئة والحساب من أن الشهر عندهم عبارة عن مفارقة الهلال شعاع الشمس فهو أول الشهر عندهم ويبقى

(١) فى الاصل « ويسألونك » .

الشهر الى أن يجتمع معها ويفارقها فالشهر عندهم ما بين ذلك ، وهذا باطل فى الشرع قطعاً لا اعتبار به فأشار النبي صلى الله عليه وسلم بأنا أى العرب أمة أمية لا نكتب ولا نحسب ، أى ليس من شأن العرب الكتابة ولا الحساب . فالشرع فى الشهر مابين الهلالين ويدرك ذلك اما برؤية الهلال وإما بكمال العدة ثلاثين ، واعتباره إكمال العدة ثلاثين دليل على أنه لا ينتظرون به الهلال وأن وجوده فى نفس الامر معتبر بشرط امكان الرؤية ، ولو لم يقل النبى صلى الله عليه وسلم ذلك لكان اذا فارق الشعاع مثلا قبل الفجر يجب صوم ذلك اليوم فأبطل النبى صلى الله عليه وسلم ذلك ولم يجعل الصوم الا فى اليوم القابل ، وهذا محل مجمع عليه لاخلاف فيه بين العلماء ، وثم محل آخر اختلفوا فيه يمكن أن يؤخذ من الحديث ويمكن أن يعتذر عنه وهو ما اذا دل الحساب على أنه فارق الشعاع ومضت عليه مدة يمكن أن يرى فيها عند الغروب فقد اختلف العلماء فى جواز الصوم بذلك وفى وجوبه على الحاسب وعلى غيره أعنى فى الجواز على غيره فمن قال بعدم الوجوب عليه وبعدم الجواز فقد يتمسك بالحديث ويعتضد بقوله صلى الله عليه وسلم « اذا رأيتموه فصوموا واذا رأيتموه فافطروا فان غم عليكم فاقدروا له » وفى رواية « فاكملوا عدة شعبان ثلاثين [1] » وهذا هو الأصح عند العلماء ومن قال بالجواز اعتقد بأن المقصود وجود الهلال وامكان رؤيته كما فى أوقات الصلاة اذا دل الحساب عليها فى يوم الغيم ، وهذا القول قاله كبار ولكن الصحيح الاول لمفهوم الحديث وليس ذلك رداً للحساب فان الحساب انما يقتضى الامكان ومجرد الامكان لا يجب أن يرتب عليه الحكم وترتيب الحكم للشارع وقد رتبه على الرؤية ولم نخرج عنه الا إذا كملت المدة ، والفرق بينه وبين أوقات الصلاة أن الغلط قد يحصل هنا كثيرا بخلاف أوقات الصلاة يحصل القطع أو قريب منه غالبا ، وهذا الخلاف فيما اذا دل الحساب على إمكان الرؤية ولم ير فأحد الوجهين ان السبب امكان الرؤية ، والثانى وهو الاصح ان السبب نفس الرؤية أو اكمال العدة وعلى كلا الوجهين ليس مادل عليه الحساب محكوما عليه بالبطلان وقد يكون فى نفسه بحيث تنتهى مقدماته الى القطع وقد لا تنتهى

(١) فى كشف الخفاء ومزيل الالباس عما اشتهر من الاحاديث على ألسنة الناس للعجلونى ج ٢ ص ٣٣ « صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته فان غم عليكم فاكملوا عدة شعبان ثلاثين » ورد من طرق بألفاظ مختلفة ، منها ما رواه الشيخان البخارى ومسلم والنسائى عن ابى هريرة ، والنسائى عن ابن عباس والبيهقى عن البراء .

الى ذلك بحسب مراتب بعده عن الشمس وقربه. وههنا صورة أخرى وهو أن يدل الحساب على عدم امكان رؤيته ويدرك ذلك بمقدمات قطعية ويكون فى غاية القرب من الشمس ففى هذه الحالة لا يمكن فرض رؤيتنا له حساً لانه يستحيل فلو أخبرنا به مخبر واحد أو أكثر ممن يحتمل خبره الكذب أو الغلط فالذى يتجه قبول هذا الخبر وحمله على الكذب أو الغلط ولو شهد به شاهدان لم تقبل شهادتهما لأن الحساب قطعى والشهادة والخبر ظنيان والظن لا يعارض القطع فضلا عن أن يقدم عليه والبينة شرطها أن يكون ماشهدت به ممكنا حساً وعقلا وشرعاً فاذا فرض دلالة الحساب قطعاً على عدم الامكان استحال القبول شرعاً لاستحالة المشهود به والشرع لا يأتى بالمستحيلات ، ولم يأت لنا نص من الشرع أن كل شاهدين تقبل شهادتهما سواء كان المشهود به صحيحاً أو باطلا ولا يترتب وجوب الصوم وأحكام الشهر على مجرد الخبر أو الشهادة حتى انا نقول العمدة قول الشارع صوموا إذا أخبركم مخبر فانه لو ورد ذلك قبلناه على الرأس والعين لكن ذلك لم يأت قط فى الشرع بل وجب علينا التبين فى قبول الخبر حتى نعلم حقيقته أولا ولا شك أن بعض من يشهد بالهلال قد لا يراه ويشتبه عليه أو يرى مايظنه هلالا وليس بهلال أو تريه عينه مالم ير أو يؤدى الشهادة بعد أيام ويحصل الغلط فى الليلة التى رأى فيها أو يكون جهله عظيما يحمله على أن يعتقد فى حمله الناس على الصيام أجراً أو يكون ممن يقصد اثبات عدالته فيتخذ ذلك وسيلة إلى أن يزكى ويصير مقبولا عند الحكام ، وكل هذه الانواع قد رأيناها وسمعناها فيجب على الحاكم اذا جرب مثل ذلك وعرف من نفسه أو بخبر من يثق به أن دلالة الحساب على عدم امكان الرؤية أن لا يقبل هذه الشهادة ولا يثبت بها ولا يحكم بها ، ويستصحب الاصل فى بقاء الشهر فانه دليل شرعى محقق حتى يتحقق خلافه ، ولا نقول الشرع ألغى قول الحساب مطلقاً والفقهاء قالوا لا يعتمد فان ذلك انما قالوه فى عكس هذا ، وهذه المسألة المتقدمة التى حكينا فيها الخلاف أما هذه المسألة فلا ولم أجد فى هذه نقلا ولا وجه فيها للاحتمال غير ماذكرته ، ورأيت امام الحرمين فى النهاية لما تكلم فيما اذا رأى الهلال فى موضع ولم ير فى غيره والأصحاب فيه وجهان هل تعتبر مسافة القصر أو المطالع جزم بمسافة القصر وذكر المطالع على وجه الاحتمال له لأنه لم ينقله ثم رده بأنه مبنى على الارصاد والتمودارات ، وفرض ذلك فى دون مسافة القصر بانخفاض وارتفاع ، وهذا الفرض الذى قد فرضه نادر فان أمكن ذلك

وحكم حاسب بعدم الامكان فى هذا الموضع احتمل أن يقال بعدم تعلق الحكم واحتمل أن يقال انما دون مسافةالقصر كالبلد الواحد فيتعلق به الحكم. ومسألتنا هذه في قطر عظيم وأقاليم دل الحساب على عدم امكان الرؤية فيها فشهد اثنان أو ثلاثة على رؤيته مع احتمال قولها بجميع ماقدمناه فلا أرى قبول هذه البينة أصلا ولا يجوز الحكم بها . واعلم انه ليس مرادنا بالقطع ههنا الذى يحصل بالبرهان الذى مقدماته كلها عقلية فان الحال هنا ليس كذلك ، وانما هو مبنى على ارصاد وتجارب طويلة وتسيير منازل الشمس والقمر ومعرفة حصول الضوء الذى فيه بحيث يتمكن الناس من رؤيته والناس يختلفون فى حدة البصر فتارة يحصل القطع إما بامكان الرؤية وإما بعدمه وتارةلا يقطع بل يتردد والقطع بأحد الطرفين مستنده العادة كما نقطع فى بعض الأجرام البعيدة عنا بأنا لا نراها ولا يمكننا رؤيتها فى العادة وإن كان فى الامكان العقلى ذلك ولكن يكون ذلك خارقاً للعادة وقد يقع معجزة لنبي أو كرامة لولى أما غيرهما فلا ، فلو أخبرنا مخبر أنه رأى شخصاً بعيداً عنه فى مسافة يوم مثلا وسمعه يقر بحق وشهد عليه بهلم يقبل خبره ولاشهادته بذلك ولا نرتب عليهاحكماوإن كان ذلك ممكناً فى العقل لكنه مستحيل فى العادة فكذلك إذاشهدعندنا اثنان أوأكثر ممن يجوز كذبهما أو غلطهما برؤية الهلال وقد دل حساب تسيير منازل القمر على عدم امكان رؤيته فى ذلك الذى قالا انهما رأياه فيه ترد شهادتهما لان الامكان شرط فى المشهود به وتجويز الكذب والغلط على الشاهدين المذكورين اولى من تجويز انخرام العادة فالمستحيل العادى والمستحيل العقلى لا يقبل الاقرار به ولا الشهادة وكذلك المستحيل العادى ، وحق على القاضى التيقظ لذلك وان لايتسرع الى قبول قول الشاهدين حتى يفحص عن حال ماشهدا به من الامكان وعدمه ومراتب الامكان فيه وهل بصرهما يقتضى ذلك اولا وهل هما ممن يشتبه عليهما اولا فاذا تبين له الامكان وانهما ممن يجيد بصرهما رؤيته ولا يشتبه عليهما لفطنتهما ويقظتهما ولا غرض لهما وهما عدلان ذلك بسبب اولا فيتوقف او يرد ؛ ولو كان كل مايشهد به شاهدان يثبته القاضى لكان كل احد يدرك حقيقة القضاء لكن لابد من نظر لاجله جعل القاضى ، فاذا قال القاضى ثبت عندى علمنا انه استوفى هذه الاحوال كلها وتكاملت شروطها عنده فلذلك ينبغى للقاضى التثبت وعدم التسرع مظنة الغلط ، ولهذا ان الشاهد المتسرع الى اداء الشهادة ترد شهادته ومن عرف منه التسرع فى ذلك لم تقبل شهادته فيه ؛ ومراتب ما يقوله الحساب فى ذلك

متفاوتة منها ما يقطعون بعدم امكان الرؤية فيه فهذا لا ريب عندنا فى رد الشهادة به اذا عرفه القاضى بنفسه او اعتمد فيه على قول من يثق به ، ويظهر أن يكتفى فيه باخبار واحد موثوق به ويعلمه اما اثنان فلا شك فيهما ، ومنها ما لا يقطعون فيه بعدم الامكان ولكن يستبعدون فهذا محل النظر فى حال الشهود وحدة بصرهم ويرى انهم من احتمال الغلط والكذب يتفاوت ذلك تفاوتاً كبيراً ومراتب كثيرة فلهذا يجب على القاضى الاجتهادوسع الطاقة، اما اذا كان الامكان بحيث يراه اكثر الناس فلا يبقى الا النظر فى حال الشاهدين فلا يعتقد القاضى انه بمجرد شهادة الشاهدين وتزكيتهما يثبت الهلال ولا يعتقد ان الشرع ابطل العمل بما يقوله الحساب مطلقاً فلم يأت ذلك ، وكيف والحساب معمول به فى الفرائض وغيرها ، وقد ذكر فى الحديث الكتابة والحساب ، وليست الكتابة منهياً عنها فكذلك الحساب وانما المراد ضبط الحكم الشرعى فى الشهر بطريقين ظاهرين مكشوفين رؤية الهلال او تمام ثلاثين وان الشهر تارة تسع وعشرون وتارة ثلاثون وليست مدة زمانية مضبوطة بحساب كما يقوله اهل الهيئة ؛ ولا يعتقد الفقيه ان هذه المسألة هى التى قال الفقهاء فى كتاب الصيام ان الصحيح عدم العمل بالحساب ، لان ذلك فيما اذا دل الحساب على انكار الرؤية وهذا عكسه . ولاشك ان من قال هناك بجواز الصوم أووجوبه يقول هنا بالمنع بطريق الاولى ومن قال هناك بالمنع فههنا لم يقل شيئاً والذى اقتضاه نظرنا المنع فالمنع هنا مقطوع به . ولم نجد هذه المسألة منقولة لكنا تفقهنا فيها وهى عندنا من محال القطع مترقية عن مرتبة الظنون والله اعلم .

﴿ مسألة ﴾ قال الشيخ الامام رضى الله عنه : كان الداعى الى كتابة هذه المسألة أنه فى هذه السنة وهى سنة ثمان وأربعين وسبعمائة يرى الناس هلال ذى الحجة بدمشق ليلة الاحد فى المعظمية من عمل داريا المجاورة لدمشق ، وربما قيل أنه رؤى فى بيسان ، وهى وان كانت اكثر من مسافة القصر لكن لا يقتضى الحساب امكان الرؤية فيها بل حكمها فى ذلك حكم دمشق . فلما بلغنى ذلك توقفت لانه ثبت عندى أن أوله يوم الاثنين عملا بالاستصحاب المضموم الى عدم إمكان الرؤية والاستصحاب وحده دليل شرعى وقد قوى بذلك . وقلت للقاضى الذى وقعت الشهادة عنده لا تستعجل فلم أشعر الا وقد حضر شاهدان من عنده أنه اثبته وان اليوم وهو يوم الاثنين التاسع من ذى الحجة وأنه حكم بذلك مع علمه بالخلاف . قلت ما هو الخلاف ؟ قيل اختلاف المطالع فلم أرهذا دافعاً لما

ثبت عندي وامتنعت من تنفيذ حكمه لما قدمته ولانى قد جربته فى عشرين عيداً أولها عيد الفطر سنة تسع وثلاثين فى كل عيد هكذا اتحرص على اثباته وتارة نسمع منه وتارة لا نسمع منه وفى العام الماضى هكذا وعيد أهل دمشق بقوله الجمعة وكانت الوقفة عند الحجاج ، وأرسل فى هذا العام بعد أن حكم وأشاع ذلك الى المحضر الذى شهد فيه عنده وفيه شهادة اثنين قالا إنهما رأياه فى المغمية من عمل داريا وزكيا عنده فما ألويت على قولهما ، وعيد الناس بقوله يوم الثلاثاء ولم يمكن رد السواد الاعظم ولا استحسنت الطعن فى حكم حاكم بعد اشتهاره لئلا يتطرق الناس الى الريبة فى حكم الحاكم واكتفيت بصيانة نفسى عن الحكم بما لا اراه مع عدم امكان دفعه .

﴿ فصل ﴾ ونفذه حاكم آخر ولم أر ذلك تنفيذاً ، وصممت على عدم التنفيذ .

﴿ فصل فى التضحية فى هذا العام ﴾ اما يوم الاربعاء والخميس فلا شك فى جواز التضحية فيهما وكذا الجمعة عند من يجعل أيام التشريق ثلاثة أيام بعد العيد ، واما الثلاثاء فعندى أن التضحية غير جائزة ، ومن ضحى فيه تطوعاً لم يجزئه ولم يحصل له ثواب الاضحية ، ومن ضحى منذوراً لم يجزئه ووجب عليه الاعادة وكذا المتطوع اذا كان ممن يرى وجوب التضحية عليه وهو قادر عليها وعكسه يوم السبت عندى يجوز فيه التضحية .

﴿ فصل فى الصوم يوم الثلاثاء ﴾ عندى أنه جائز لانه يوم عرفة فينبغى أن لا يفوت صومه لانه كفارة سنتين ؛ وقد يقال بأنه يعارض هذا احتمال العيد وصومه حرام واحتمال عرفة وصومه سنة فكان ترك الحرام أولى . وجوابه أنه انما يكون حراماً اذا تحققنا انه العيد والاصل عدمه ، ونظيره اذا شك المتوضىء هل غسل ثلاثاً أو اثنتين قال الشيخ أبو محمد لا يغسل أخرى لان ترك السنة أولى من اقتحام البدعة ، والمذهب أن يغسل عملا بالاصل وانما يكون بدعة اذا تحقق انها رابعة ؛ وقد يقال ان هنا اولى بالترك لان التردد فى الوضوء بين سنة ومكروه وهنا بين سنة وحرام فقد يقال بتحريم الصوم . وجوابه انه يستحيل القول بالتحريم مع الشك ، وغاية السؤال ان يقال الاولى الترك هنا كما قاله الشيخ ابو حامد فى الوضوء ، ولا يقال بالاستصحاب هنا كما قاله الاصحاب هناك وجوابه انه لما حصل التعارض بين الدليلين فى تحية المسجد لمن دخل بعد العصر استحبها الشافعى وان كان التنفل بعد العصر فالتعارض بين سنة وحرام ولم يجعل ذلك مرجحا لجانب الترك ؛ وسببه أن التعارض المعتبر اذا لم يحصل رجحان من دليل

آخر ، وفى الصلاة حصل دليل مرجح وكذا هنا استصحاب الأصل مرجح .
وجواب آخر وهو اذا حصل ليلة الاثنين من شعبان شك فى رؤية هلال رمضان .
حصل التردد فى يوم الشك بين فطر يوم من رمضان وهو حرام وصوم يوم
من شعبان وهو جائز فكان على مقتضى القياس ينبغى الصوم وليس كذلك
بل هو حرام ؛ وهذا أدل دليل فى مسألتنا على أن التمسك بالأصل أولى ،
وقد يقال إنه حصل فى يوم الشك مع ذلك التنطع وخشية التشبه بأهل
الكتاب فى التقدم بالصوم محرم لذلك ، وهذا معنى صحيح ومثله ليس
موجوداً هنا لكن مقصودنا دفع التحريم وان الاستصحاب يكفى فى التمسك به ويبقى
رجحان الصوم فيه من جهة كثرة الاجر الموعود فيه واندفاع المعارض بالاستصحاب .

﴿ فصل ﴾ لما قيل إن ذلك القاضى حكم بأن غداً العيد سمعت بعض
الشباب يقول صوم غد حرام بالاجماع فأعرضت عن جوابه ، وحمله على ذلك
ماسمعه من أن صوم العيد حرام بالاجماع وهو مايفرق بين الجزئى والكلى
ولا بين كلام المفتى وكلام العلماء فى الكتب فوظيفة العلماء فى الكتب
ذكر المسائل الكلية ووظيفة المفتى تنزيل تلك الكليات على الوقائع الجزئية
فاذا علم المفتى اندراج ذلك الجزئى فى ذلك الكلى أفتى فيه بالحكم المذكور
فى الكتب ، وهذا العيد جزئى والحكم عليه بأنه العيد المذكور فى الكتب
هو الذى تسكب فيه العبرات فانه يتوقف على شروط كثيرة منها فى الشاهدين
وقد ذكرناها ومنها فى الحكم وقد ذكرناه ومنها انه هل حكم فى محل الاجماع
أو فى محل الاختلاف فانه على تقدير استيفاء الشروط فى الشهود والمشهود به
والتثبت فى الحكم وصحته اختلف العلماء هل لكل بلدة حكمها أولا . وقد
علم انه لم ير فى دمشق فاذا كان قد رؤى فى بلدة أخرى مخالفة لدمشق فى مطالع
الهلال حتى يجرى خلاف وحكم فيه وسلمنا صحة الحكم فى سائر مواضع
الخلاف ، وقد اختلف العلماء هل ينفذ ظاهراً أو باطناً ولا ينفذ إلا ظاهرا ،
والذى يقول لاينفذ إلا ظاهرا يقول انه لايجوز للمحكوم عليه مخالفته فيما
بينه وبين الله تعالى . فههنا لم يحصل اجماعنا على تحريم الصوم وإنما الاجماع
فيما يقع انه يوم العيد ، وإنما يكون ذلك إذا رؤى فى ذلك البلد رؤية
لا شك فيها ، ألا ترى ان يوم العيد عند أهل الديار المصرية الاربعاء فهل
يكون عيدان فى يومين متجاورين حرام صومهما ؛ ولو فرضنا انه رؤى
عندنا لكان يقال باختلاف الحكم لكن لم ير .

﴿ فصـل فى الثبوت ﴾ قد قلنا ما فيه كـفاية فى الشهود فلا يثبت بقولهم وإذا لم يثبت لم يلزم العامة حكم تلك الشهادة ؛ والقاضى الذى أثبت ذلك ظن أن التزكية كافية فليس معنى قوله يثبت إلا بثبوت عدالتهم وشهادتهم ، وقد بقى وراء هذا أمور أخرى مما يتوقف عليها ثبوت الشهر فى نفسه تحققنا أنه غير موجود .

﴿ فصل فى حكم القاضى به ﴾ من المعلوم أن الحكم هو الالتزام وانه يستدعى محكوماً عليه ومحكوماً له ؛ وهو فى حقوق الآدميين يتوقف على دعوى وسؤال الحكم . وفى حقوق الله تعالى لا يتوقف على ذلك بل يجوز حسبه فيما يجب على القاضى بها نظر ؛ وقد اختلف الفقهاء فى أن القاضى هل يطالب بالنذور والكفارات هذا مع ما فيها من نفع المساكين فما ظنك بحقوق الله تعالى المحضة . فالظاهر أن القاضى انما يثبت الشهر فقط اما يحكم به فلا لكن إذا ترتب على الثبوت حق ودعت الحاجة إلى حكم به يحكم بذلك الحكم بشروطه مستنداً إلى ذلك الثبوت .

﴿ فصل فى التنفيذ ﴾ هو مبنى على صحة الحكم فان لم يصح الحكم لم يصح التنفيذ إلا أن يريد تنفيذ الثبوت المجرد فينبنى على أن الثبوت حكم أو لا فأحد الوجهين عندنا انه حكم ، وهو مذهب الحنفية ، والمشهور عند المالكية والاصح عند أصحابنا انه ليس بحكم ، والمختار عندى انه حكم بقبول البينة وليس بحكم بالمشهود به ؛ وتظهر فائدة ذلك فى الحكم المختلف فيه إذا أثبته من يراه فمن يجعله حكماً يمنع نقضه ، ومن لم يجعله حكما يجوز لمن لا يراه نقضه ؛ وكذلك اذا جعلته حكماً بقبول البينة وليس حكماً بالمشهود به . وتظهر فائدة فى الحكم المختلف به اذا اثبته من يراه ايضاً فى نقله فى البلد الصحيح منعه ، وقال الامام بجوازه وهو المختار عندى لما اخترته . وتظهر فائدته لى ايضا فيما يظهر لى وان لم اجده منقولا فى الرجوع اذا رجع الشاهدان بعد اثبات القاضى من غير حكم . فان قلنا : الاثبات ليس بحكم اصلا فيبطل الشهادة كما لو رجعا بعد الاداء وقبل الثبوت ، وان قلنا حكم بالحق فكما لو رجعا بعد الحكم ، وان قلت بالمختار عندى فالذى يظهر أنه لا يبطل الشهادة ويكون كالركوع بعد الحكم .

﴿ فصل فى شرح بعض الاحاديث ﴾

قوله ﷺ « صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته فان غم عليكم فاقدروا له » وفى رواية البخارى « فاكملوا عدة شعبان ثلاثين[1] » وقد يقال إنه يرد على القائلين

(١) تقدم الكلام على مخرجى الحديث واختلاف ألفاظه .

بجواز الصوم أو وجوبه اذا دل الحساب على رؤيته ؛ ووجه الاعتذار عنه أنه لما دل على الصوم باكمال ثلاثين من غير رؤية فههنـا المعنى وهو طلوع الهلال وامكان رؤيته وهما حاصلان بالهلال فى ليلة الثلاثين فى بعض الاوقات فيندرج الخلاف فى ذلك بحسـب القاعدة المشهورة فى أن النظر الى اللفظ أو المعنى فمن اعتبر اللفظ منع دلالة مفهوم قوله « فاكملوا عدة شعبان ثلاثين » ومن اعتبر المعنى قال الحديث خرج مخرج الغالب وأشار الى العلة فاذا وجدت ولو نادراً اتبعت ، وقوله « رأيتموه » ليس المراد رؤية الجميع بدليل الوجوب على الاعمى بالاجماع ، ولما أخبر ابن عمر النبي صلى الله عليه وسلم برؤيته أمر الناس بالصيام فالمراد رؤية البعض وتحقق إما بالحس واما بخبر من يقبل خبره أوشهادة من تقبل شهادته بشروطها ، وقوله « الشهر هكذا وهكذا » قد ذكرناه ومقصوده بيان الشهر الشرعى العربى ومخالفة ما يفهمه منه أهل الحساب لا ابطال حسابهم جملة بل بيان أنه تارة ثلاثون وتارة تسع وعشرون فلا رد فيه على من قال بجواز الصوم بالحساب لانه ما خرج عن كونه تسعا وعشرين . واما قوله صلى الله عليه وسلم « عرفة يوم تعرفون وفطركم يوم تفطرون وأضحا كم يوم تضحون » فالمراد منه اذا اتفقوا على ذلك فالمسلمون لا يتفقون على ضلالة والاجماع حجة ولا بد من قائم لله بالحجة حتى لو غم الهلال وأكمل الناس ذا القعدة ثلاثين ووقفوا فى تاسع ذى الحجة لظنهم وعيدوا فى غده ثم تبين أنهم وقفوا فى العاشر فوقوفهم صحيح وأضحاهم يوم ضحوا ، وكذا اذا كملوا عدة رمضان ثلاثين وأفطروا من الغد ثم تبين انه كان ثانى شوال كان فطرهم يوم أفطروا . فهذا معنى الحديث ان شاء الله تعالى ، ولو أن واحداً رأى وحده افتاه بأن يفطر سرا ويكون ذلك يوم فطره وليس ذلك يوم فطر غيره بل يوم فطر غيره من الغد ان لم يثبت برؤية ، وهذا يدل على أنه ليس فطر كل أحد يوم فطر ، واذا اتفق غلط أهل بلد صغير أو كبير فلم يروا الهلال وكان قد رؤى فى سائر البلاد حواليه رؤية محققة فان لم يكن ذلك الغلط من جميع أهل البلد احتمل أن يكون ذلك عندهم للحديث ، وان كان بلد لها حكم واحتمل خلافه ؛ وان تعمد أهل بلد فضحوا يوم التاسع أو وقفوا يوم الثامن أو أفطروا يوم الثلاثين من رمضان لم يقل أحد إن ذلك يوم أضحاهم ولا يوم وقوفهم ولا يوم فطرهم ، ولان الحديث يقتضى ذلك فاذا اختلف أهل بلد فى الرؤية فقال بعضهم انه رأى ما فى ذلك البلد وأما فى موضع غيره يعتقد القاضى انه يتعدى حكمه اليه ، ووقعت الريبة فى ذلك كما

اتفق فى هذا العام فعيد أكثر الناس بقولهم والباقون لم يصغوا اليه فلا يقال ان ذلك يوم أضحى الناس كلهم حتى يحرم صومه على من لم يصغ الى ذلك ، وكيف يقال ذلك ويحتج على انه العيد بتعييد الناس وتعييد الناس مشروط فى الثبوت الذى لاريبة فيه أعنى التعييد الشرعى وأما التعييد بغير مستند فلاعبرة به فلو استدللنا بالتعييد على صحة المستند لزم الدور فان كان ذلك المستند لا اعتبار به فالتعييد كالتعييد بغير مستند وهو حرام مردود على فاعله بقوله صلى الله عليه وسلم « من أدخل فى ديننا ماليس منه فهو رد » وإذا كان مردوداً فلا يرتب عليه حكم شرعى ، وان كان المستند معتبرا فالعيد ثابت قبله فالاستدلال به على صحة العيد لايصح فتبين أن محل الحديث ماذكرناه إن شاء الله تعالى .

﴿ فصل فى صلاة العيد ﴾ ولا يستحب فى هذا العام يوم الثلاثاء لما قلناه فان اضطر شخص الى الحضور مع السواد الاعظم وعدم مخالفتهم فينبغى أن ينوى الضحى فانه اذا نوى العيد لم يصح فى اعتقاده ولا يجوز أن ينوى مالا يصح، ثم فى صحتها نفلا مطلقاً اذا بطلت نية العيد خلاف مشهور والأصح عند العلماء البطلان فلذلك قلنا ينبغى أن ينوى الضحى أو نفلا مطلقا أو يصح اقتداؤه بالذى يصلى العيد اذا كان جاهلا بأن صلاته صحيحة فيصح الاقتداء به ولا يضر الاختلاف فى النية .

﴿ فصل ﴾ فاذا صلى كما قلناه وكبر الامام التكبيرات الزوائد فان كبر معه احتمل أن يجرى خلاف فى بطلان صلاته من الخلاف فى نقل الركن القولى لأن التكبير ركن فى التحريم ؛ واحتمل أن لا يجرى لأن الركن مشروع فى الانتقالات ، فان اضطر فى موافقة السواد الاعظم الى ذكر وأراد الاحترازعن ذلك أتى مكانه بتسبيح أو يقول مكان أكبر أجل أو أعظم ، وأما رفع اليدين فى ذلك فالاولى التحرز عنه لانه يتكرر سبعاً فى الاولى وخمساً فى الثانية فى غير موضعه فقد يقال انه فعل كثير فيقتضى البطلان وليس متفرقاً فهو أولى بالبطلان مما نقل عن ابى حنيفة فى البطلان برفع اليدين وان كان ذلك ضعيفاً لعدم التوالى ولورود السنة به ، فلو اضطر فى موافقة السواد الاعظم فليقلل الرفع ما أمكن.

﴿ فصل ﴾ والتضحية يوم السبت جائزة عندنا لانه من أيام التشريق لكن الاولى التقديم عليه لان المبادرة الى التضحية أفضل ولا ضرورة الى التأخير والوقوع معه فى الشك ونحن انما استحببنا صوم يوم الثلاثاء عملا بالاستصحاب لانه لا يعتاض عنه ولا مندوحة فى حصول الاجر المرتب عليه وأما تأخير الأضحية فلا داعى اليه .

﴿ فصل ﴾ قدمنا أن فى الحكم بالشهر نظراً ، ومما ينظر فيه ايضا ان الحكم على

غير معين أوله إن كان جهة عامة كبيت المال أو الفقراء فيصح ان يحكم للفقراء على بيت المال ، اما الحكم هنا فليس كذلك لأن تحريم الصوم أو وجوبه واستحباب صوم يوم عرفة والاضحية ليس للجهة ولا عليها وهذا مما يبعد دخول الحكم في ذلك .

﴿فصل﴾ فان سلم دخوله وكان قد تقدم ثبوت أول الشهر الاثنين والحكم به فهل يتعارض الحكمان أو كيف الحال؟ والذي يظهر أن تقدم الحكم بالهلال لان فيه زيادة علم .

﴿فصل﴾ اذا قيل بصحة الحكم فهل يختص بالمكلفين في ذلك او يشمل من يحدث بلوغه في ذلك اليوم أو الشهر مثلا فيكون في الحقيقة على الجهة وهو الأقرب اذا صححنا الحكم والأقرب عدم صحته . (فصل) اذا صححنا على العموم ونزلناه على الجهة لم يكن فيه تعرض للاعيان ولا يصح في واحد معين انه محكوم عليه وان كان له تعلق به من بعض الوجوه ، وان نزلناه على الاعيان فيشمل كل من ليس قاضياً مثل ذلك القاضي اما من هو قاض مثله فالظاهر أن الحكم لا يشمله لانه لم يقصد به لا سيما اذا كان اكبر من الذي حكم فان العرف يقضي بأنه انما هو على من دونه لا على من فوقه في رتبة القضاء ، واحترزنا برتبة القضاء عن الامراء والملوك فقضاء قاضي القضاة يشملهم لانهم مؤتمنون بالشرع ، والقضاة نصبوا ليحكموا عليهم بخلاف القاضيين فانهما مؤتمران بأمر الشرع ولكن لم ينصب كل منهما للقضاء على الآخر . (فصل) هذه المسألة عندنا من الامور القطعية وليست من محال الاجتهاد فانها مبنية على ثلاثة انواع قطعية احدها امر حسابي عقلي ، والآخر امر عادي معلوم ، والثالث امر شرعي معلوم فالغلط فيها اذا انتهى الى هذا الحد مما ينقض فيه قضاء القاضي لكن قد ذكرنا ان المراتب متفاوتة جداً فعلى القاضي الثاني أن يتثبت في ذلك ولا يستعجل بالنقض كما قلنا ان على القاضي الاول ان يتثبت ولا يستعجل بالاثبات .

﴿فصل﴾ قد يحصل لبعض الاغمار والجهال توقف فيما قلناه ويستنكر الرجوع الى الحساب جملة وتفصيلا ويجمد على ان كل ماشهد به شاهدان يثبت ، ومن كان كذلك لا خطاب معه ونحن انما نتكلم مع من له ادنى تبصر والجاهل لا كلام معه .

﴿فصل﴾ مما يؤنسك في أن التجويز العقلي مع الاستحالة العادية لا اعتبار به مسألة المشرقي والمغربية وعدم لحوق النسب عند أكثر العلماء ، واما ابو حنيفة رضي الله عنه فلم يقل بلحوق النسب الا لأجل الفراش وقول النبي صلى الله عليه وسلم « الولد للفراش » والزوجة فراش فكما نفى اكثر العلماء النسب للاستحالة العادية وخصصوا الحديث به كذا هنا بل أولى لأن هنا ليس معنا نص على قبول

الشهادة مطلقاً وانما النص فى الرؤية وهى أمر محسوس ولم يحصل لنا ههنا . وفى الحديث الولد للفراش[1] والعموم حاصل فلذلك قال ابو حنيفة ولا يلزمه القول به ههنا .

﴿فصل﴾ فى هذه الواقعة قامت البينة بالاستحالة فلنا ان نقول لمن لا ينجذب طبعه الى الحساب هاتين البينتين تعارضتا كما لو شهد اثنان ان زيداً قتل عمراً يوم كذا فى بلد كذا فشهد آخران أن عمرا كان فى ذلك اليوم فى بلد آخر لا يمكن الوصول منها الى ذلك البلد فى ذلك اليوم عادة وان كان يمكن عقلا .

﴿فصل﴾ قد دل الحساب والاستقراء التام على ان السنة القمرية ثلثمائة واربعة وخمسون يوما وخمس وسدس يوم . هذا باعتبار مفارقة الهلال للشمس ، وأما بحسب امكان الرؤية فلا بد من زيادة فقد ينتهى الى خمسة وخمسين أو أقل أو اكثر بحسب الكسر ولا يمكن أن تكون شهور ويقتضى الحساب استحالة نقص مجموعها لم تسمع لما قلناه . واذا غم الهلال علينا فى مثل ذلك فيقوى فى الاخير اعتماد الحساب والحكم بالهلال كما قاله كثير من الاصحاب على ما قدمناه فى تلك المسألة فاذا ضيق الفرض كما فرضناه ههنا يكون القول به أقوى وأولى وهو فرد من أفراد تلك المسألة والله أعلم .

﴿فصل﴾ حكى عن الحسن بن زياد عن أبى حنيفة ان الهلال اذا غاب بعد العشاء فهو ابن ليلتين . وهذا اذا صح عن أبى حنيفة يحمل اما على وقت خاص أو على الغالب ، ولا ينبغى أن يحمل على العموم لان الهلال اذا فارق الشمس وكان على خمس درج عند الغروب ليلة الثلاثين لا يرى ولا يترتب عليه الحكم فى الشرع فاذا حسب ذلك مع سيره يوماً وليلة يقيم إلى بعد العشاء ، وقد يكون أبو حنيفة رضى الله عنه من ذلك على أن الشفق عنده البياض وهو يتأخر ، وقد رواه مسلم رحمه الله فى صحيحه من حديث أبى البختري[2] الطائى قال : خرجنا للعمرة فلما نزلنا ببطن نخلة فرأينا الهلال فقال بعض القوم هو ابن ليلتين فلقينا ابن عباس رضى الله عنه فقلنا انا رأينا الهلال فقال بعض القوم هو ابن ثلاث وقال بعض القوم هو ابن ليلتين فقال أى ليلة رأيتموه قلنا ليلة كذا وكذا فقال رسول الله ﷺ ان الله مده للرؤية فهو لليلة رأيتموه . فانظر هؤلاء الذين هم كبار التابعين كيف ظنوه ابن ليلتين او ثلاث ورد عليهم ابن عباس رضى الله عنه انتهى .

---

(١) فى كشف الخفاء ومزيل الالباس عما اشتهر من الاحاديث على ألسنة الناس للعجلونى ج ٢ ص ٣٣٩ : « الولد للفراش وللعاهر الحجر » رواه الشيخان عن أبى هريرة . قال المناوى : وهو متواتر فقد جاء عن بضعة وعشرين صحابياً .

(٢) فى الاصل « البحترى » بالمهملة ، وهو خطأ على ما هو مشهور ، واسمه سعيد بن فيروز

قال الشيخ الامام رضى الله عنه : أنشدنا الفقيه العالم الفاضل شمس الدين محمد ابن شيب بن على بن داود الترمذى الجهنى لنفسه :

يا أيها الحبر الذى من شانه ردع العدا بيراعه ولسانه
بين لنا نهج الصواب وسيلة لا زال علمك يهتدى ببيانه
فى صائم يا صاح قبل زوجه قبل انتهاء الصوم فى رمضانه
فرأى المنى من العبلة هل له صوم أم الفتيا على بطلانه
هل توجبون عليه من كفارة أم لا وهل يقضى على اتيانه
تم السؤال أجب جواباً شافياً مما حباك الله من إحسانه
هذا سؤال الترمذى محمد الحمد لله العلى بشانه

فأجبت فى رمضان سنة سبع وثلاثين :

يا فاضلا نظم السؤال محرراً عن شأن من قد لج فى عدوانه
لما تجرأ جاهل لصيامه من غير تعظيم لحرمة شانه
يقضى وليس عليه من كفارة والقطع محتوم على عصيانه
يا ويله من حر نار جهنم وعذابه فيها وعظم هوانه
دعه يتوب لعل يغفر ما جنى متضرعاً لله فى غفرانه
هذا جواب على السبكى عن فضل حباه الله من إحسانه

﴿ فائدة ﴾ قال الشيخ الامام مايقوله الصوفية ان الاولى للسالك ملازمة ذكر واحد حتى ينفتح قلبه ويجتمع ولا يتفرق . هو عندى محمول على الضعيف فانه لا يحتمل الاشياء الكثيرة فيربى كما يربى الطفل وكما يعلم الصبي القرآن والملم شيئاً فشيئاً والاسهل فالاسهل ، فعلى هذا يحمل قول المشايخ وصنيعهم ، ولا نعتقد أن ذلك افضل من قراءة القرآن فالكاملون الاقوياء كالانبياء والصحابة وكثير ممن سواهم ممن تقوى قلوبهم على المعارف الكثيرة ليسوا كذلك وهم افضل من ألف ألف من مثل هذا السالك المقتصر على ذكر واحد ، لذلك أقول فى مقام الفناء الذى يعظمه الصوفية وعندهم انه اعلى الاحوال وانه ربما يسلب التكليف فأقول انما ذلك فى الضعيف الذى تبهر لبه صفات الجلال والجمال اضعاف ذلك فيغيب عن نفسه . والكاملون يحصل لهم من شهود صفات الجلال والكمال والجمال اضعاف ذلك ويحصل فى قلوبهم من اللذة بالمعرفة والحال مثل ما حصل لأولئك ولا يغيبون عن حسهم ولا يرتفع عنهم التكليف بل تكون تلك الحالة منغمرة مستورة ببقية احوالهم . وقول من قال ان أخذ المعانى من الالفاظ كمن يمشى مكبا على وجهه وأخذها من معدنها كمن يمشى سوياً . فيه نظر

لان اخذها من غير ألفاظ الكتاب والسنة لا يوثق به نعم ان المعانى أوسع من الالفاظ وتأثير الكلام فى النفس بأربعة أشياء (أحدها) بدلالته على المعنى الذى أراده المتكلم (والثانى) بصورته التى صنعت ذلك . (والثالث) بحالة فى المتكلم تقرر معنى ذلك الكلام فى قلبه وتكيفه به وكيفية القائه للسامع والحالة التى تلبسه عند ذلك . (والرابع) بحالة فى السامع من الاقبال عليه وتفريغ قلبه والقائه سمعه وطيب منبته حتى يكون قلبه كالارض التى يلقى فيها البذر وتشوقه له وقبوله . والاول هو العلة المادية والثانى العلة الصورية والثالث العلة الفاعلية والرابع العلة القابلية ؛ ومن هذا كان كلام النبى صلى الله عليه وسلم للصحابة لا شىء أعظم تأثيراً منه ، وأما من بعدهم فعدموا تلك الحالة الشريفة وهى مخاطبة النبى صلى الله عليه وسلم وبقيت عندهم العلة المادية والصور ببقاء ألفاظ القرآن وألفاظ السنة التى لم ترو بالمعنى فهو حاصل لنا كما هو حاصل للصحابة ؛ وأما القابلية فبحسب ما يفيضه الله من الأنوار على قلوبنا وهى لو بلغت ما بلغت لا تصل الى رتبة الصحابة وأين وأين فكل معنى خطر فى القلب لابد من عرضه على كلمات القرآن والسنة التى هى جوامع الكلم فاذا شهدت لها قبلت وإلا ردت والله أعلم . كتبت بكرة الثالث والعشرين من رمضان سنة ست وأربعين وسبعمائة .

﴿ حفظ الصيام من فوت التمام ﴾

﴿ مسألة فى حفظ الصيام ﴾ قال الشيخ الامام رحمه الله ورضى عنه : الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آل محمد وصحبه أجمعين وسلم تسليماً كثيراً . وبعد فقد سئلت عن الصائم اذا حصل منه شتم أو غيبة ثم تاب هل يزول ما حصل لصومه من النقص أولا ؟ فابتدر ذهنى الى أنه لا يزول فنازع السائل فى ذلك وهو ذو علم وزاد فادعى أنه لو لم يتب لا يحصل لصومه نقص لأنها صغيرة تكفر باجتناب الكبائر من غير توبة فلا تنثلم بها تقواه وربما زاد وأشار الى أنها ولو كانت كبيرة لا تنقص الصوم وانما تنثلم تقواه وأما الصغيرة فلا تنثلم تقواه لانها تقع مكفرة ولمشقة الاحتراز عنها وندرة السالمين عنها . وقد تضمن سؤاله هذا ومراجعته جملة من المسائل تحتاج أن نجيب عنها فنقول وبالله التوفيق :
(المسأله الاولى) فى أن الصوم هل ينقص بما قد يحصل فيه من المعاصى أو لا ؟ والذى نختاره فى ذلك أنه ينقص وما أظن فى ذلك خلافاً . وانما قلنا ذلك لقوله صلى الله عليه وسلم « إذا كان يوم صوم أحدكم فلا يرفث ولا يصخب [1] فان

---

(١) سيأتى الكلام على الرفث والصخب من قول المؤلف قريباً .

سابه أحد أو قاتله فليقل إني صائم » رواه البخارى ومسلم من حديث أبى هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم . وعنه قال قال النبى صلى الله عليه وسلم « من لم يدع قول الزور والعمل به فليس لله حاجة فى أن يدع طعامه وشرابه » رواه البخارى . ففى هذين الحديثين دليل لما قلناه لان الرفث والصخب وقول الزور والعمل به مما علم النهى عنه مطلقاً للصائم ولغيره ؛ والصوم مأمور به مطلقاً فلو كانت هذه الامور اذا حصلت فيه لم يتأثر بها لم يكن لذكرها فيه مشروطة به مقيدة بتوبة معنى نفهمه فلما ذكرت فى هذين الحديثين على هذه الصورة تنبهنا على أمرين أحدهما زيادة قبحها فى الصوم على قبحها فى غيره ، والثانى الحث على سلامة الصوم عنها وان سلامته عنها صفة كمال فيه لانه صدر الحديث به ، وقوة الكلام تقتضى أن تقبيح ذلك لاجل الصوم فثبت بذلك أن الصوم يكمل بالسلامة عنها فاذا لم يسلم عنها نقص كما قلناه ، وقول الزور والعمل به حرامان والرفث والصخب قد لا يكونان حرامين بل صفتا نقص فعلمنا بالحديث انه ينبغى للصائم تنزيه صومه عما لا ينبغى من المحرمات والمكروهات والرذائل المنافية للعبادة . وقد اختلف فى تفسير قوله تعالى (كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون) فقيل فى تفسيره على أحد الاقوال لعلكم تتقون المعاصى لأن الصائم أظلف [1] لنفسه وأردع لها من مواقعة السوء ، وهو أحد المعانى فى قوله صلى الله عليه وسلم « فعليه بالصوم فانه له وجاء » ففهم كثير من الناس أن ذلك لاضعاف الصوم البدن فتضعف الشهوة ، وهو وإن كان كذلك فالمعنى المذكور زائد عليه حاصل معه وهو أن الصوم يكون حاملا له على ما يخافه على نفسه إما لبركة الصوم واما لأن حقيقاً على الصائم أن يكف فانه إذا أمر بالكف عن الأكل والشرب المباحين فالكف عن الحرام أولى ، ولا شك أن التكاليف قد ترد بأشياء وينبه بها على أشياء أخرى بطريق الاشارة ؛ وقد كلف الله تعالى عباده بمعارف وأحوال فى قلوبهم وبأقوال فى قلوبهم وألسنتهم وبأعمال فى جوارحهم وبتروك ، وليس مقصود من الصوم العدم المحض كما فى المنهيات وكما فى إزالة النجاسة بدليل أن النية لابد فيه منها بالاجماع بل هو امساك ولعله كان المقصد منه فى الاصل الامساك عن كل المخالفات لكنه يشق فخفف الله عنا وامر بالامساك عن المفطرات ونبه العاقل بذلك على الامساك عن المخالفات ، وأرشدنا الى ذلك ما ورد فى هذين الحديثين على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم المبين لما نزل فيكون

---

(١) أى أمنع ، وفى نسخة « ألطف » ولعله خطأ .

اجتناب المفطرات واجباً واجتناب الغيبة ونحوها على الاختلاف بين العلماء فى كونها مفطرة أم لا ، والجمهور على أنها ليست مفطرة فاجتنابها على مذهب الجمهور واجتناب سائر المعاصى والمكروهات التى لا تفطر بالاجماع من باب كمال الصوم وتمامه . وقد ذهب بعض العلماء الى بطلان الصوم بكل المعاصى وعن جابر بن عبد الله رضى الله عنه : اذا صمت فليصم سمعك وبصرك ولسانك عن الكذب والمآثم وأذى الخادم وليكن عليك وقار وسكينة ولا تجعل يوم فطرك ويوم صومك سواء . وعن أبى ذر اذا صمت فتحفظ ما استطعت . فعلم بهذا أن الصوم ينقص بملابسة هذه الامور وان لم يبطل بها وان السلامة عنها صفة فيه وكمال له ؛ ولهذا قال الشيخ أبو اسحق فى التنبيه : وينبغى للصائم أن ينزه صومه عن الشتم والغيبة فاقتصر على قوله « ينبغى » المشعرة بأن ذلك مستحب لا واجب ، وان كان من المعلوم له ولغيره أن التنزه مطلقاً عن الغيبة واجب ولكن مراده ما ذكرناه من أن التنزه عن الغيبة وإن كان واجباً فهو مطلوب فى الصوم على جهة الاستحباب فاذا لم يحصل حصل الاثم المترتب عليه فى نفسه للنهى المطلق عنه الذى هو للتحريم وحصل مخالفة أمر الندب بتنزيه الصوم عن ذلك ونقص الصوم بتلك المخالفة التى هى خاصة به من حيث هو صوم ، وهى غير المخالفة التى هى من حيث ذات الفعل المنهى عنه . وما ذكرناه من نقص الصوم بذلك قد جاء فى الحج مثله قال تعالى (الحج أشهر معلومات فمن فرض فيهن الحج فلا رفث ولا فسوق ولا جدال فى الحج) وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم « من حج هذا البيت فلم يرفث ولم يفسق خرج من ذنوبه كيوم ولدته امه[1] » وفى ذلك ادل دليل على ان سلامة الحج عن ذلك كمال له وترك الكمال نقص فترك ذلك نقص فى الحج ؛ واما الصلاة فأعظم من الحج والصيام . وقد قال الامام ابو عبد الله محمد بن نصر المروزى فى كتاب تعظيم قدر الصلاة من تصنيفه وهو كتاب نفيس انتخبته لما كنت بالديار المصرية قال فى هذا الكتاب : اهل العلم مجمعون على انه اذا شغل جارحة من جوارحه بعمل من غير اعمال الصلاة أو بفكر وشغل قلبه بالنظر فى غير عمل الصلاة انه منقوص من ثواب من لم يفعل ذلك فاقداً جزءاً من تمام الصلاة وكمالها

---

(١) فى كشف الخفا للعجلونى « من حج فلم يرفث — وفى لفظ من حج البيت ، وفى آخر من حج لله فلم يرفث — ولم يفسق رجع من ذنوبه كيوم ولدته امه » وفى لفظ « خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه » رواه احمد والنسائى وابن ماجه والشيخان عن ابى هريرة .

فالمصلى كانه ليس فى الدنيا ولا فى شىء منها اذا كان يمنع قلبه وجميع بدنه من غير الصلاة فكانه ليس فى الارض الا ان ثقل بدنه عليها وذلك انه يناجى الملك الاكبر ، وأخبر النبي صلى الله عليه وسلم ان الله يقبل عليه بوجهه فكيف يجوز لمن صدق بذلك أن يلتفت أو يغيب أو يتفكر او يتحرك بغير مايحب المقبل عليه ومايقوى قلب عاقل لبيب ان يقبل عليه من الخلق من له عنده قدر فيراه يولى عنه كيف وكل مقبل سوى الله لايطلع على ضمير من ولى عنه بضميره والله عز وجل مقبل على المصلى بوجهه يرى اعراضه بضميره وبكل جارحة سوى صلاته التى اقبل عليه من اجلها ، فكيف يجوز لمؤمن عاقل ان يخلها أو يلتفت أو يتشاغل بغير الاقبال على رب العالمين وقال صلى الله عليه وسلم «اذا كان احدكم يصلى فلا يبصق قبل وجهه اذا صلى فان الله عز وجل قبل وجهه اذا صلى» وعنه ﷺ قال «اذا صلى احدكم فلا يتنخم قبل وجهه فان الله عز وجل قبل وجه احدكم اذا كان فى الصلاة . ومما أوحى الله عز وجل الى يحيى بن زكريا اذا قمتم الى الصلاة فلا تلتفتوا فان الله يقبل بوجهه الى وجه عبده مالم يلتفت . وعن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «ان العبد اذا قام فى الصلاة فانما هو بين عينى الرحمن فاذا التفت قال له الرب عز وجل ابن آدم اقبل الى فاذا التفت الثانية قال له الرب عز وجل ابن آدم اقبل الى فاذا التفت الثالثة أو الرابعة قال له الرب ابن آدم لاحاجة لى فيك» سنده ضعيف . هذا كله من كتاب محمد بن نصر . وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم «الالتفات اختلاس يختلسه الشيطان من صلاة العبد» رواه البخارى . وانظر نقل محمد بن نصر على جلالته الاجماع على نقص الصلاة بهذه الامور واكثرها ليس بحرام على المعروف من مذاهب الجمهور ، وقد تكرر فى كلام محمد بن نصر الذى حكيناه انكار جواز الالتفات ولا يستبعد ماقاله فما قاله من الدليل قوى فيه ؛ وحقيق بالمسلم ان يروض نفسه حتى يصير كذلك . وعن انس قال قال لى رسول الله صلى الله عليه وسلم : «اياك والالتفات فان الالتفات فى الصلاة هلكة فان كان ولا بد ففى التطوع لافى الفريضة» قال الترمذى حسن صحيح . وما حكاه محمد بن نصر من الاجماع لايعارضه اختلاف الفقهاء فى صحة الصلاة فى الدار المغصوبة ونحوه لانهم لم يقل احد منهم انها كاملة ؛ وهو انما نقل الاجماع فى النقص وان ذلك جزء منها فقد تقررت هذه المسألة وظهر أن الحكم الذى ذكرناه صحيح فى العبادات الثلاث الصلاة والصيام والحج باجماع العلماء وشواهد الكتاب

والسنة وكلام الفقهاء: اما الاجماع ففي الصلاة والاعتماد فيه على محمد بن نصر ونعم من اعتمد عليه ، وأما شواهد الكتاب والسنة وكلام الفقهاء ففي الثلاثة وليس هذا جميع العبادات فان الجهاد والصدقة مثلا لو قارنهما معصية او نحوها فالذى يظهر لنا ان تلك المعصية اذا كانت اجنبية عنهما لا يتأثران بها لان المقصود منهما من نصرة الدين واعلاء كلمة الله والاثخان فى الارض وسد خلة الفقير والمسكين وتطهير النفس والمال حاصل لا اثر لتلك المعصية فيه البتة ولا صفة لهما منها وجوداً ولا عدماً وفاعل ممتثل لجهاده وصدقته عاص بمخالفته فى شيء آخر فيثاب عليهما ثواباً كاملا ويأثم على ذاك . واما هذه العبادات الثلاث فالعبد فيها منتصب بقلبه وبدنه بين يدى الملك الجليل بأعمال قاصرة عليه وان حصل منها نفع لغيره وحقوق عليه لغيره اما الصلاة فما اخبر به النبي صلى الله عليه وسلم من إقبال الرب عليه وان الله فى قبلته وما ارشده اليه من الادب فيها ، واما الصوم فبالحديثين المذكورين وسلبه الحاجة فى مجرد ترك الطعام والشراب ، واما الحج فبالآية الكريمة وسلبها الرفث والفسوق والجدال من ماهية الحج وان بدن الحاج منتصب فى تعظيم شعائر الله والتجرد فيها . وهذه الامور فى العبادات الثلاث مستوعبة للبدن كله لمعان قاصرة عليها وان كان فيها ما يتعدى الى غيره مما اشرنا اليه من منافع وحقوق : اما المنافع فان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ، والانتهاء عن الفحشاء والمنكر فيه منفعة متعدية ، واما حقوق العباد فى الصلاة فقول المصلى السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين ، واصابتها لكل صالح من ملك وغيره فى السموات والارض ، والصلاة على النبى صلى الله عليه وسلم فهذان حقان فى الصلاة على المصلى لغيره . وفى الصوم الكف عن شتم الخلق وغيبتهم وأذاهم . وفى الحج اقامة منار تلك الشعائر فالجهاد والصدقة الاغلب فيهما حق الغير وهو يحصل ببعض البدن ، والصلاة والصوم والحج الاغلب فيها حق المكلف نفسه ولا يحصل إلا بجميع البدن ، ويبقى مما يتعلق بهذه المسألة الكلام على شيء من الفاظ الحديثين اللذين استدللنا بهما اما الرفث فيطلق على الجماع وهو من مفطرات الصوم ويطلق على الكلام المتعلق به مع النساء أو مطلقاً ، وهذا قد يكون حراماً اذا كان مع امرأة اجنبية او على وجه محرم ، وقد لا يكون حراماً اذا كان مع امرأته أو جاريته على وجه جائز أو على مجرد التلهى به من غير خروج عن الحد الجائز ، والصخب ارتفاع الاصوات وقد يكون حراماً وقد لا يكون حراماً بحسب عوارضه ، واما قول الزور والعمل

به فلا يخفى تحريمه . واما قوله صلى الله عليه وسلم « فليس لله حاجة فى ان يدع طعامه وشرابه » فيحتاج الى فهمه والله تعالى ليس له حاجة فى شىء من الاشياء لا فى ترك الطعام والشراب ولا فى غيرها لا فيمن ترك قول الزور والعمل به ولا فيمن لم يترك ، وهذا امر مقطوع به لاشك فيه عند كل أحد وانما وجه هذا الكلام والله اعلم مما خطر لى ان الله تعالى كلف عباده بتكاليف تعود اليهم إما لحاجتهم إما قاصرة على المكلف فى قلبه أو فى بدنه وإما متعدية الى غيرهم من العباد لحاجتهم و لله تعالى غنى عن جميع خلقه غنى عن جميع عباداتهم قال الله تعالى (لن ينال الله لحومها ولا دماؤها ولكن يناله التقوى منكم) وهو سبحانه وتعالى غنى عن تقوانا ايضا وانما أمرنا بها لحاجتنا وحاجة بقية العباد اليها ، وقال صلى الله عليه وسلم « ان الله عن تعذيب هذا نفسه لغنى » ثم انه تعالى تلطف فى الخطاب والامر وتحصيل مصالحنا فقال تعالى (من ذا الذى يقرض الله قرضاً حسناً) والله تعالى هو الغنى المطلق الذى لا حاجة له فى قرض ولا فى غيره ، ولكن لما كان الفقراء من عباده الذين جعلهم اختباراً لهم هل يصبرون أولا وللاغنياء من خلقه هل يقومون بحقهم أولا محتاجين جعل الصدقة عليهم كالقرض منهم ليوفوهم إياها من فضل ربهم يوم القيامة ، ثم بالغ فجعل ذلك قرضاً له سبحانه وتعالى وكذلك ورد فى الحديث الصحيح أن الله تعالى يقول : يا ابن آدم استطعمتك فلم تطعمنى فيقول يا رب كيف أطعمك وأنت رب العالمين قال استطعمك عبدى فلان فلم تطعمه فلو أطعمته لوجدت ذلك عندى ثم يقول يا ابن آدم استسقيتك فلم تسقنى فيقول يا رب وكيف أسقيك وأنت رب العالمين قال استسقاك عبدى فلان فلم تسقه فلو سقيته لوجدت ذلك عندى ثم يقول مرضت فلم تعدنى فيقول يا رب كيف أعودك وأنت رب العالمين قال مرض عبدى فلان فلم تعده فلو عدته لوجدتنى عنده . ﴿ فائدة عارضة ﴾ قال فى الاولين « لوجدت ذلك عندى » وفى هذا « لوجدتنى عنده » لان المريض لا يروح إلى أحد بل يأتى الناس إليه فناسب أن يقول لوجدتنى عنده بخلاف المستطعم والمستسقى فانهما قد يأتيان إلى غيرها من الناس ، فاذا عرف هذا ظهر حسن قوله صلى الله عليه وسلم « من لم يدع قول الزور والعمل به فليس لله حاجة فى أن يدع طعامه وشرابه » أى أن مجرد ترك الطعام والشراب من غير حصول السر فى الامر به من نفع يحصل فى قلب الصائم أو فى بدنه أو يتعدى الى غيره لا حاجة فيه لاحد من العباد لا للصائم لانه تعذيب بدنه بترك الطعام والشراب من غير نتيجة فى حقه ولا فى حق

غيره من العباد فانتفت الحاجة عنه فكأنه قال لا حاجة للعباد ولا لأحد من خلق الله فوضع اللفظ موضع اللفظ لحاجة الخلق . واعلم أن رتبة الكمال فى الصوم قد تكون باقتران طاعات به من قراءة قرآن واعتكاف وصلاة وصدقة وغيرها وقد تكون باجتناب منهيات . فكل ذلك يزيده كمالا ومطلوب فيه ولهذا جاء فى الحديث الصحيح : كان رسول الله صلى الله عليه وسلم أجود الناس وكان أجود ما يكون فى رمضان حين يلقاه جبريل فيدارسه القرآن ؛ أجود الثانى بالرفع ، بل أقول إن الكمالات فى الصوم وفى غيره من العبادات قد تكون بزيادة الاقبال على الله تعالى وذلك لا يتناهى فليس لحد الكمال نهاية وكل ما كان كمالا ففواته نقص لا سيما مع القدرة عليه :

ولم أر فى عيوب الناس شيئاً كنقص القادرين على التمام

لا سيما فى مخالفة مقترنة بالصوم من ترك مأمور أو فعل منهى فهى نقص لا محالة ، ولهذا المعنى شرع الاستغفار عقيب الصلاة والاستغفار بالاسحار بعد قيام الليل وعدم الهجوع ليلا . فأعلى مراتب الصوم لا نهاية لها وانزلها ما لا يبقى بعده إلا البطلان ، والذى يثلم التقوى من ذلك كل معصية من ارتكاب منهى أو ترك واجب صغيرة كانت أو كبيرة ، وليس هذا موضع الفرق بين الصغيرة والكبيرة ودعوى كون الصغيرة لا تثلم التقوى ممنوعة فان التقوى مراتب إحداها تقوى الشرك قال الله تعالى (إنما يتقبل الله من المتقين) المعنى هنا من اتقى الشرك فان كل من اتقى الشرك يتقبل منه ؛ الثانية تقوى الكبائر ، الثالثة تقوى الصغائر ، الرابعة تقوى الشبهات . وقد قال صلى الله عليه وسلم « فمن اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه » وإذا كان ترك الشبهات يطلق عليه تقوى فترك الصغائر أولى فاذا لم يتركها فقد انخرمت تقواه ولا بد حين ارتكب الصغيرة لانها وقعت محرمة ومعصية ومذموماً فاعلها وإن كانت بعد ذلك قد يكفرها غيرها فلا ريبة أن المعصية على الاطلاق تنافى التقوى إلا أن التقوى على مراتب كما ذكرناه فالتقوى الكاملة تنافيها الصغيرة قطعاً قبل التكفير والتوبة أما بعد التكفير والتوبة فسيأتى إن شاء الله . (المسألة الثانية) فيما يترتب على التوبة من ذلك حقيقة التوبة وشروطها وأحكامها فى غير ما نقصده معروفة وأما ما نقصده هنا فقد نظرت ما حضرنى من الآيات والأحاديث فلم أجد التوبة إلا فى المنهيات دون ترك المأمورات من ذلك قوله تعالى (وتوبوا الى الله جميعاً أيها المؤمنون لعلكم تفلحون) بعد ذكره من أول سورة النور الى هنا أحكام الزانية والزانى والقذف وقضية الافك التى لا شىء أقبح منها ، وكم حصل فى تلك الآيات الكثيرة من

الالتفات الدال على قوة الغضب وذلك لأجل النبى صلى الله عليه وسلم والنهى عن دخول البيوت بغير اذن والأمر بغض البصر لاجل النظر المنهى عنه وابداء الزينة ، وهذه كلها مناه وكـذا قوله تعالى(إلا من تاب وآمن وعمل عملا صالحاً) فانه استثناء من الذين لايدعون مع الله الهـاً آخر ولا يقتلون النفس التى حرم الله إلا بالحق ولا يزنون . وجزاءهم بعد ماذكر ثلاثة من المأمورات وواحد فيه أمر ونهـى وهو الانفاق بلا اسراف ولا تقتير ثم حتم بثلاثة وقال عن العشرة (أولئك يجزون الغرفة بما صبروا) فلا شك أن التوبة عن فعل المنهـى عنه يرتفع بها اثمه . وأما التوبة عن ترك المأمور به فلم أجدها وترك المأمور به حرام منهـى عنه لـكن لا يـكتفى بدون فعل المأمور ولذلك لم يأت فيه فلو فرضنا من ترك صلاة عامداً ثم ندم وتاب وهو عازم على القضاء هل نقول لا تصـح توبته أصلا حتى يقضى أو تصـح ويسقط الأثم السابق وتبقى الصلاة فى ذمته حتى يأتى بها ؟ هذا محل نظر لم أر من صرح فيه بشىء ، والأقرب الأول . والفرق بين الاوامر والنواهى فى هذا المعنى ان الاوامر قصد فيها فعل المأمور به لمصلحة المـكلف ولا تحصل تلك المصلحة الا بالفعل فاذا ترك عصى لاخلاله بالمقصود ، وتلك المعصية مستمرة حتى يأتى بالمقصود فلا يسقط الفعل قطعاً ولا الاثم المتعلق به حتى يأتى به لأنه هو المقصود ، وأما النواهى فالمقصود منها عدم المنهـى عنه وإن كـنا نقول المـكلف به هو الـكف ولـكن المقصود العدم بدليل انه إذا لم يفعل ساهياً لم يأثم لحصول مقصود النهـى وإن لم يكن فعل الساهى عبادة ، وكذلك من ترك رياء وسمعة ونحو ذلك . والتردد الذى أشرنا اليه انما هو فى سقوط الأثم أما الفعل فلا يسقط قطعـاً الا بالفعل ، وهذا هو سبب قول الفقهاء المنهيات تسقط بالجهل والنسيان ، والمـأمورات لا تسقط بالجهل والنسيان . (المسألة الثالثة) إذا تاب عن الكبيرة والصغيرة الحاصلتين منه فى الصوم أو لم يفعل كبيرة وفعل صغيرة وحصل منه من اجتناب الكبائر والاعمال الصالحة ما كفرها فلا شك فى سقوط اثمها ولكن هل نقول ذلك النقص الذى حصل منها للصوم يزول ويزول حكمها كما زال اثمها أولا يزول ؟ هـذا أصل السؤال واستعظمت الـكلام فى ذلك لان هذا مما أمره الى الله يظهر لنا فى الآخرة ولا يظهر له أثر فى أحـكام الدنيا فى الاعمال فلم نتـكلف الخوض فيه ، ثم قلت لعل بعلمه يكف الصائم ويزداد حذرا من الاقدام عليه إن تبين انه لا يزول النقص ويزداد شكره لله إن تبين انه يزول النقص فنظرت فرجح عندى على ثلوم

فيه وهو انه انما يمكن أن يقال وأما الرجحان عندى فهو أنه لا يزول النقص لأن الذى تخيلته مما قد يتمسك به لزوال النقص شيئان احدهما ان التوبة تجب ماقبلها وان التائب من الذنب كمن لاذنب له ، والمراد من ذلك والله اعلم جب ماقبلها من الاثم ، وتشبيه التائب بمن لاذنب له فى ذلك خاصة والمشبه لايلزم ان يكون مثل المشبه به من كل وجه ، وموضع التشبيه هو الذنب السابق من حيث هو لامن حيث عوارضه وماهو خارج عنه . وقوله « التائب من الذنب » معناه من الذنب المعهود أو من كل ذنب أو من جنس الذنب ، وقوله « كمن لاذنب له » المقصود به العهد وان المعنى كمن ليس له ذنب ذلك الذنب قط ولا يبقى فيه تعلق للسبب ؛ وان اريد به العموم مع الذنب المتقدم فكذلك ايضاً ، وان اريد به العموم مع ارادة العهد أو الجنس فى الاول فنحن نمنع ان هذا مراد لتعذره . واعلم ان العلماء ذكروا ان المعرفة قد تعاد معرفة والنكرة قد تعاد معرفة فيكون الثانى هو الاول ، والنكرة تعاد نكرة والثانى غير الاول ، واما اعادة المعرفة نكرة فقليل وورد منه فى القرآن وهذا الحديث منه ؛ وعلى كل تقدير اثر التوبة انما هو فى سقوط الاثم ويدل له ماقدمناه من ان التوبة انما تتعلق بالمنهيات دون ترك المأمورات ، وفوات صفات الكمال فى الصوم من باب ترك المأمورات فلا تؤثر فيها التوبة لما قدمناه ، ولذلك لو أن رجلا حج فرفث فى حجه وفسق وجادل ثم تاب لا يمكننا ان نقول عاد حجه كاملا بعد ما نقص فكذلك هذا ، ولا فرق بين أن تكون التوبة قبل انقضاء نهار الصوم أو بعد انقضائه ، ومما يحقق ذلك ان التوبة هى الرجوع والرجوع عن ارتكاب المنهى يكفى ، لان العدم المقصود منه فات ولا يمكن تداركه ، والقصد اليه قد حصل الرجوع عنه بالتوبة فكفى ، وأما ترك المأمور به فاذا رجع عنه لم يحصل المقصود من الفعل حتى يأتى به فمن تاب من الحرام الواقع فى الصوم حصل المقصود بالنسبة الى الحرام من حيث هو وارتفع اثمه ولم يحصل المقصود فى تحصيل صفة السلامة للصوم اذ يستحيل ذلك ؛ وفى هذا احتمال هو منار التلوم الذى قدمته من جهة انه لم يقم عندى دليل قوى على ان الشارع جعل ترك تلك المنهيات جزءاً من الصوم حتى تكون ملتحقة بالمأمورات فقد تكون باقية على حقيقتها ، والنهى عنها لقبحها فى نفسها فلا تضم الى الصوم الذى هو عبادة فاذا جاءت التوبة محت ذلك القبح من كل وجه فيبقى الصوم على سلامته ، ويشهد لذلك ان من نسى وهو صائم فاكل أوشرب يتم صومه ؛ والظاهر انه غير

ناقص وان وجد صورة المنهي عنه لما كان غير مقصود فبعد التوبة يصير كذلك .
وحرف المسألة ان الشارع ان كان جعل ترك تلك المناهى جزءا من الصوم على جهة الكمال لم يزل الخلل الحاصل بها بالتوبة والا فيزول ، وللشارع التصرف فى ماهيات العبادات بالجعل . واما الرفث والجدال والفسوق فى الحج فالظاهر انه لا يزول بالتوبة ماحصل للحج به من النقص فان الآية الكريمة قوية فى نفيها عن الحج ، والحديث وعد الخروج من الذنوب على تركها ، ومما ينبه عليه ان كل معصية فيها ثلاثة امور احدها ذاتها . والثانى مخالفة فاعلها لامر الله تعالى ، والثالث جزاؤه عليها ، وكذا كل طاعة ذاتها وامتثاله بها وجزاؤه بالثواب عليها والتوبة عن المعصية انما تسقط الثالث فتمحوه وتعدمه بالكلية واما ذاتها وما حصل بها من المخالفة فقد وقعا فى الماضى فيستحيل دفعها ، ويشير الى ذلك قوله تعالى (والذين لا يدعون مع الله الٰهاً آخر) الى قوله (إلا من تاب) فهو استثناء راجع الى حكم من تقدم فى قوله (يلق أثاماً) وأما وجود تلك المعاصى وكونها مخالفة فلم ترتفع . فان قلت : قد قال (فأولئك يبدل الله سيآتهم حسنات) قلت : يستحيل أن تصير السيئة نفسها حسنة وان ظن ذلك بعضهم ؛ وانما معناه انه يبدلهم مكان السيئات الماضية حسنات مستقبلة أو يمحو السيئات الماضية من الكتاب ويكتب مكانها الحسنات المستقبلة أو حسنات أخرى من فضله ، وأما ان ذات السيئة تكون حسنة صادرة من الشخص فمحال . اذا عرف ذلك فالزنا مثلا ذاته التى وقعت من الزانى لم يرتفع وجودها فيما مضى بالتوبة لمخالفة الله تعالى انما ارتفع الاثم عليها وقد قال صلى الله عليه وسلم « لا يزنى الزانى حين يزنى وهو مؤمن[1] » فذلك القدر من الايمان الكامل الذى دل الحديث على ارتفاعه

(١) فى كشف الخفا ومزيل الالباس عما اشتهر من الاحاديث على السنة الناس للعجلونى ج ٢ ص ٣٦٤ : « لا يزنى الزانى حين يزنى وهو مؤمن ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن » رواه الامام احمد والبخارى عن ابى هريرة ، وزاد فى رواية « ولا ينتهب نهبة ذات شرف يرفع الناس اليه فيها ابصارهم حين ينتهبها وهو مؤمن » وزاد مسلم وابو داود والترمذى والنسائى « والتوبة معروضة بعد » وزاد فى رواية عن مسلم واحمد « ولا يغل احدكم حين يغل وهو مؤمن فاياكم اياكم » ورواه الشيخان والنسائى عن ابن عباس بلفظ « لا يزنى العبد حين يزنى وهو مؤمن ولا يسرق حين يسرق وهو مؤمن ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن ولا يقتل وهو

عن الزانى حالة زناه لايتصور أن يقال إن التوبة تعيده فى وقت الزنا الماضى وانما يعود مثله بعد ذلك ، وذلك النقص الحاصل منه وقت الزنا لا يرتفع ؛ كذلك الغيبة للصائم حصلت نقصاً فيه لا يرتفع الا ان يشاء الله ان يعوضه عنه أو يعامله معاملة من لم ينقص ، وكذا كونها مخالفة لله لا ترتفع وانما ترتفع المؤاخذة بها . فالمضاد للصوم الكامل هو ذات الغيبة فقط لما فيها من المفسدة أو ذاتها مع المخالفة ، وكل من المخالفة وذاتها لاأثر للتوبة فيهما . فاعلم ذلك وقس عليه سائر الافعال والتروك ينشرح صدرك لفهم ماقلناه ان شاء الله تعالى . الشيء الثانى مما قد يتمسك به لزوال النقص انا وجدنا الصلاة تجبر النقص الحاصل فيها بسجود السهو ، والحج ينجبر النقص فيه بدماء الحيوانات فقد يقال الصوم ايضاً ينجبر النقصان الحاصل فيه بالتوبة ، واطلاق جبر سهو الصلاة بسجود السهو اطبق عليه الفقهاء فى اطلاقاتهم ولم يتعرضوا لتقريره ، وكان عندى فيه توقف لان اكثر الاحاديث لم يرد فيها مايدل على ذلك ، وفى سنن ابى داود عن ابى سعيد الخدرى قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « اذا شك احدكم فى صلاته فليلق الشك وليبن على اليقين فاذا استيقن التمام سجد سجدتين فان كانت صلاته تامة كانت الركعة نافلة والسجدتان وان كانت ناقصة كانت الركعة تماماً لصلاته وكانت السجدتان مرغمتى الشيطان » . وعن ابن عباس ان النبى صلى الله عليه وسلم سمى سجدتى السهو المرغمتين فكنت اقول لعل الامر بسجود السهو لارغام الشيطان فقط لا لجبر الصلاة حتى رأيت فى البخارى عن ابن بحينة (١) ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قام فى صلاة الظهر وعليه جلوس فلما اتم صلاته سجد سجدتين فكبر فى كل سجدة وهو جالس قبل أن يسلم وسجدها الناس معه مكان مانسى من الجلوس . فقوله « مكان مانسى من الجلوس » دليل على انه جابر ، وهو من كلام ابن بحينة والظاهر انه عن توقيف أو فهم ، وأيضاً فالشيطان قصد نقص الصلاة فارغامه انما يحصل بالكمال ولكنه جعل طريقة السجود الذى امتنع الشيطان منه لآدم عليه السلام . فالتشهد الاول وغيره مما يجبر من افعال الصلاة بالسجود فقد يكون نقص الصوم ايضاً كذلك ، ثم نظرت

مؤمن » زادعبد الرزاق « ولا ينتهب النهبة وهو مؤمن » وفى الباب عن عبد الله بن ابى أوفى وعن عبد الله بن مغفل وعن على وعائشة وابن عمر ، ولفظ الترجمة عند الطبرانى عن ابى سعيد وزاد « يخرج منه الايمان فان تاب رجع اليه » .

(١) بضم الموحدة وفتح المهملة والنون بينهما تحتانية ساكنة ، وهى أمه .

فوجدت خبر ابن بحينة فى السهو بالنقص وهو ترك مأمور فيظهر الجبر فيه ولا يأتى مثله فى الصوم الا إن ثبت لنا أن الشارع جعل الترك لتلك الامور جزءا من الصوم ، ومع ذلك قد تركب من الترك والفعل والحديث الذى فيه إرغام الشيطان لم يكن السجود جابرا لشيء فلذلك جعل مرغما فصار سجود السهو على قسمين تارة يكون جابرا وتارة لا يكون جابرا وذلك اذا زاد قياماً أو ركوعاً أو سجوداً ساهيا ، والاتيان بالمنهيات فى الصوم من هذا القبيل ففعل المنهى فيه كزيادة ركعة فى الصلاة ولم يجعل الشارع السجود فيها الا ارغاما فقط لا جابرا فدل على انه لا نقص فيها اعتباراً بالصورة وعدم التعمد بالفعل الزائد ، اما هنا فقد حصل تعمد ارتكاب المنهى فالنقص حاصل من حيث المعنى فينبغى أن يكون له جابرا لكن لم يرع من الشرع ذلك . فان قلت : المجبور من الصلاة بسجود السهو بعض منها والصوم لم ينقص منه بعض فلا يقاس على الصلاة فى ذلك . قلت : المقصود الجبر من حيث الجملة والجزء الذى هو ركن لا يجبر فى شيء من المواضع والابعاض فى الصلاة والواجبات فى الحج تجبر والسنن لا تجبر فى الصلاة ، والصوم ليس منقسما كالصلاة الى أبعاض وغيرها لكن مطلق كونه مطلوبا فيه قد يلحقه بالبعض أو السنة ، وعلى كل تقدير نحن انما قلنا ذلك ابدا لما يمكن ان يتمسك به متمسك ونحن لا نرى ذلك ، ونقول لمن يقصد التمسك به الجبران ليس مما يثبت قياساً وانما ثبت فى الصلاة والحج بنصوص وردت فيه وههنا فى الصوم لم يرد مايقتضى جبره بغيره لا بالتوبة ولا بغيرها ، وليس لنا نصب جبرانات ولا قياس صحيح فى ذلك هنا فوجب الكف عنه وانا لا نزيد فى التوبة على مااقتضاه نص الشارع فيها ولا نثبت فى الصوم جبراناً لعدم الدليل عليه ونثبت النقص فيه لما تقدم من الأدلة ونستصحبه لأن الاستصحاب دليل شرعى حتى يأتى دليل على خلافه . هذا الذى يترجح عندى وليس رجحاناً قوياً بل فيه تلوم كما قدمت ليس من جهة الجبران فانه لا سبيل اليه هنا بل من جهة محو التوبة لكل اثر الذنب ، ومن جملة آثاره نقص الصوم اذا سلم انه نقص به وانه فات جزء منه كما اذا فات الامساك من غير نية فى صورة الاكل ناسيا ، والمسألة محتملة ، وتعظيم قدر العبادة والاحتياط يقتضى ماقلته ليحذر الصائم من ذلك فان تبين له يوم القيامة خلاف ذلك فذلك فضل من الله ، وهذا الاحتمال والتلوم الذى ذكرته انما هو لكون هذه المناهى عدمية فلو كان فى الصوم امر ثبوتى

فات عمدا كنت أجزم بأنه لايزول النقص بالتوبة عن تركه . ولم اجد إلا قوله « إنى صائم » اذا شاتمه احد فقد جاء فى الحديث الأمر به فلو تعمد تركه يبقى النظر فى عده جزءاً من الصوم . فان ثبت ذلك ظهر النقص وانه لايزول بالتوبة عنه من غير تلوم ولا احتمال ، ويمكن الاكتفاء بما نقله ابن نصر المروزى من الاجماع فى الصلاة ويقاس عليه الصوم وإطلاقه يقتضى انه لافرق بين أن يتوب أو لايتوب وكل ماذكرناه فى التوبة يظهر أنه يأتى مثله فى تكفير الصغائر بغير التوبة والله أعلم . قال المصنف رضى الله عنه : كتبه على بن عبد الكاف بن على بن تمام ابن يوسف بن موسى بن تمام السبكى غفر الله لهم فى نصف نهار السبت الثالث عشر من شهر الله المحرم سنة خمس وخمسين وسبعمائة بظاهر دمشق المحروسة والحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم .

﴿ باب الاعتكاف ﴾

﴿ قدر الامكان المختطف فى دلالة « كان اذا اعتكف » ﴾

﴿ مسألة ﴾ قال الشيخ الامام رحمه الله : قول عائشة رضى الله عنها « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا اعتكف يدنى إلى رأسه » وأشباه ذلك من المواضع التى يجىء خبر « كان » فيها جملة شرطية هل يدل على وجود الشرط أو الجزاء اولا ؟ وقال قال ابنى ابو حامد بارك الله فى عمره انه لايدل على واحد منهما لان إعتكف فعل مستقبل المعنى لوقوعه بعد أداة الشرط و « كان » وإن دلت على مضى مضمون خبرها فمضمون الخبر ترتب الجزاء على الشرط وهو كونه إذا وقع منه الاعتكاف يدنى رأسه صلى الله عليه وسلم ، وهذا المعنى لايلزم منه وقوع الاعتكاف كما لو قلت « كان زيد إن جاء أكرمته » لايلزم وقوع المجىء منه بل الماضى مضمون الجملة الخبرية بجملتها ومضمونها حصول الجزاء عند الشرط وفعل الشرط قيد فيها لابعض منها ولا من مدلولها و « اذا » وان دلت على تحقق مادخلت عليه أو رجحانه فلا يلزم التحقق فى الخارج بل فى الذهن ، فاذا قلت « اذا جاء زيد اكرمته » فمعنى التحقق أن المتكلم تحقق انه سيقع هذا الشرط ولا يلزم مطابقة هذا التحقق للخارج لجواز عدم المطابقة ، وقول عائشة رضى الله عنها « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا إعتكف » غايته تحقق ان الاعتكاف سيقع فى المستقبل فليس دالا على انه وقع ، واذا كان كذلك فلا دلالة له على وقوع الفعل منه صلى الله عليه وسلم حال ورود هذا الحديث ولا قبله من هذا اللفظ فان قيل تحقق عائشة رضى الله عنها انه سيقع يغلب على الظن وقوعه

فحينئذ تصير الدلالة خارجة عن اللفظ. هذا نص كلام لولد أبقاه الله ونفع به وكتب الى بذلك فى شهر ربيع الأول سنة خمس وأربعين وسبعمائة من القاهرة الى دمشق. ونقلته من خطه فكتبت اليه الجواب فى الشهر المذكور بما نصه: (مسألة) مثل قول عائشة رضى الله عنها « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا اعتكف يدنى الى رأسه فأرجله » ادعى بعض الفضلاء انه لا يدل على وقوع الاعتكاف. وادعى آخرون انه يدل وان دلالته على ذلك ضرورية ، واختلف هؤلاء فى المأخذ فمنهم من أخذه من « اذا » وانها لا تدخل إلا على المعلوم . ومنهم من أخذه من « كان » ولم يبين وجه اخذه منها . والذى أقوله بعون الله تعالى انه يدل على وقوع الجزاء مطابقة ، وأما الشرط فيدل عليـه التزاماً لا مطابقة وأن دلالته على ذلك من « كان » لا من اذا وحدها قطعاً ولا من « اذا » مع « كان » على الظاهر كما سيبين فى اثناء الكلام ، اما كون « اذا » وحدها لا تدل فلانها تدخل على الراجح وان لم يكن معلوماً ومع ذلك فهو انما يعلم أو يترجح بالنسبة الى المستقبل لا الى الحال والماضى ، وأما كون « اذا » مع « كان » لا تدل فلما سيفهم من كلامنا فيما سيأتى عند الكلام فيما إذا كان موضعها ان فان أراد صاحب هذا القول انه من « إذا » مع « كان » قويت ، ولكن يرد عليه انها إنما يتحقق منها الرجحان ولا يلزم منه الجزم بالوقوع ، ويرد عليه أيضاً ما سنذكره أيضاً إنه لم يبين كيفية دلالتها مع « كان » على ذلك ، وأما منع الدلالة على ذلك رأساً فتنكره الطباع ولا يتردد أحد فى فهم ذلك من الحديث المذكور من مثل قوله « كان يشوص [1] فاه بالسواك » و « كان إذا اغتسل من الجنابة بدأ بشق رأسه الأيمن » و « كان اذا تعار من الليل يقول » و « كان اذا نام نفخ » و « كان إذا سجد جخ جخا » [2] وأشباه ذلك . فان قلت : ما سبب فهم ذلك ؟ قلت : بحثت فيه مع جماعة من الفضلاء فلم يفصحوا فيه بشىء ويكتفون بمجرد الفهم ومنهم من يكتفى بالفهم ولا يزيد عليه ، ومنهم من يقول هو من تسويغ الاخبار اذ لو لم تعلم بذلك لما كان لها ان تخبر ، ولا طريق إلى العلم الا رؤية الفعل . قلنا قد يكون للعلم طريق آخر ، ومنهم من يقول قد يكون هذا من المعانى التى تفهم من المركبات غير أن يكون للمفردات دلالة عليها حتى الافراد ، ومنهم من

---

(١) أى يدلك أسنانه وينقيها ، وقيل هو أن يستاك من سفل إلى علو ، وأصل الشوص: الغسل ، والكلمة فى الأصل مهملة من النقط كـكثير غيرها ، والحديث مشهور .

(٢) أى فتح عضديه عن جنبيه وجافاهما عنهما ، ويروى « جخى » بالياء وهو الأشهر .

لايصل ذهنه الى شيء من ذلك ؛ ولم أر أحداً منهم يتخبط فى الفكر فى ذلك وليت لو كان ذلك حتى يكون طريقاً الى تفهيمه فان شرط الفهم تشوف الذهن اليه ، ولعمرى ان مانع الدلالة اقرب الى العذر من المنكر عليه فى العلم لأن المانع متمسك بقواعد العلم فى مدلولات الألفاظ غافل عن نكتة خفية ، والمنكر عليه انما معه من التمسك فهو يشارك فيه العوام فلا حمد له فى ذلك وانما يحمد على أخذ المعانى من القواعد العلمية ، وحق على طالب العلم أن يستعمل القواعد ويغوص للبحوث فيها عليها ثم يراجع حسه وفهمه حسب طبعه الأصلى وما يفهمه عموم الناس ثم يوازن بينهما مرة بعد اخرى حتى يتبين له الحق فيه كما يعرض الذهب على المحك ويعلقه ثم يعرضه حتى يخلص . والذى أقوله أن الجملة الاستقبالية اذا وقعت خبراً لكان انقلبت ماضية المعنى لدلالة « كان » على اقتران مضمون الخبر بالزمان الماضى فكان تدل على وقوع جزاء الشرط وهو ادناء رأسه صلى الله عليه وسلم فى الزمان الماضى عن قول عائشة وإن كان مستقبلا عن ابتداء كونه صلى الله عليه وسلم الذى دلت عليه « كان » ودلالته على ذلك مطابقة ان جعلنا المحكوم به فى الجملة الشرطية الجزاء مقيداً بالشرط ؛ وإن جعلنا المحكوم به النسبة لزم أيضاً لأن النسبة بين الشيئين متأخرة عنهما فيستلزم وجودهما فتكون الدلالة على الجزاء بالاستلزام وأما الدلالة على الشرط فبالاستلزام على كل تقدير. فان قلت : النسبة إنما هى ربط الشرط بالجزاء وذلك لايستدعى وجود واحد منهما . قلت : النسبة لها طرفان طرف من جانب المتكلم وهو الربط وذلك التمكن أن يكون ماضيا بل هو حاصل عند التكلم لايتقدم ولا يتأخر ؛ وطرف هو أثر عن ذلك الربط وهو إرتباط الشرط بالجزاء وذلك أمر حكمى فى الذهن لافى الخارج وهو حاصل الآن أيضاً حاصل عند التكلم لأنه أثر عن الربط فيوجد عند ضرورة وجود الأثر عند المؤثر ولم يؤت بكان للدلالة على شيء من هذين الأمرين بل لأمر ثالث وهو وقوع الجزاء عند وقوع الشرط . فان قلت : والوقوع عند الوقوع لايستلزم الوقوع مطلقاً . قلت: ذاك إذا أخذ مطلق الوقوع وهنا يأخذ مقيدا بالمضى لدلالة « كان » فدلت على وقوع إدناء الرأس فى الماضى ومن ضرورته وقوع الاعتكاف ولوقلت إن كان إنما دلت على معنى ارتباط مطلق وقوع الشرط بمطلق وقوع الجزاء لم يكن للمضى معنى لأن هذا حاصل بدونها . وهذه المعانى الثلاث التى ذكرناها فى كل شرطية . فاذاقلت إذاجاء زيد جاء عمرو فأخبارك ومربطك والارتباط المحكوم به كل ذلك حاصل الآن والخبر

عنه انما هو نفس المجيء المستقبل عند المجيء المستقبل فاذا كانت خبرا لكان لم يعتبر إلا ماكان مستقبلا فيصير ماضياً من هنا دلت على الوقوع فى الماضى ، وأكثر الناس لاينفطنون لوجهه وإن فهموه بطباعهم ، ويدل على ذلك انك تقول كان زيد قائما فصار قائما بعد ماكان الحال ماضيا ، وتقول كان زيد يقوم فصار يقوم ماضيا بعد ماكان مشتركا بين الحال والاستقبال ، بيان ذلك أنك تقول زيد قائم ومعناه الاخبار بقيامه حين الاخبار فاذا أدخلت « كان » صار معناه الاخبار بقيامه فى الماضى ودلالة إسم الفاعل من حيث هو ماتغيرت ، وتقول زيدقائم ومعناه الاخبار بقيام ماض عن زمان الاخبار فاذادخلت كان صار معناه الاخبار بقيام ماض عن الزمان الماضى الذى دلت عليه كان ؛ فليس قولك زيد قائم وكان زيد قام سواء كما ظنه بعضهم بل زيد قام يقتضى تقديم القيام بزمان وكان زيد قام يقتضى تقدم القيام بزمانين ، وتقول زيد يقوم ومعناه الاخبار بحدوث قيام عند الاخبار أو بعده على الخلاف فى دلالة المضارع فاذا دخلت « كان » صار معناه الاخبار بذلك الحدوث بالنسبة الى الزمان الماضى الذى دلت عليه « كان » وتقول زيد سيقوم ومعنا الاخبار بقيام مستقبل عن زمان الأخبار ، ولا أدرى هل يجوز أن تدخل « كان » على هذا أولا ، والأقرب المنع لأن بين معنى « كان » ومعنى السين تناقضا ، وتقول زيد أبوه قائم ومعناه الاخبار بقيام أبيه فى حال الأخبار فاذا أدخلت كان صار معناه الاخبار بقيام أبيه فى الزمان الماضى الذى دلت عليه كان وتقول زيد إن يقم يلق خيراً ، ولا أدرى هل يجوز دخول كان على هذه أولا من جهة أن كان تدل على تحقق خبرها و «ان» تدل على عدم تحققه ؛ والاقرب الجواز ويكون المراد بأن ندرة قدومه والشك فيه فى الزمان الماضى الذى دلت عليه كان وإن حصل بعد ذلك ، ومما يدل له مافى الحديث فى قصة الحديبية الذى قدم على رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال رأيت رجلا الى أن قال وان توضأ كادوا يقتتلون على وضوئه ؛ ووجه الاستدلال أن رأيت تدل على المضى كما أن كان تدل على المضى وقد جاءت فى متعلقها ودخلت على أمر محقق فلذلك اذا دخلت فى خبر كان ومما يستفاد هنا ان « ان » اذا لم تكن فى خبر كان لاتدل على الوقوع واذا وقعت فى خبر كان فالظاهر انها بضميمة كان تدل على الوقوع ولاتفرق حينئذ من « اذا » الا بأن مضمونها نادر الوقوع ومضمون « اذا » غالب الوقوع ، وهذا قد ينكره كثير من الناس لما فى الأذهان من ان « ان » انما تدخل على المحتمل ونحن

نقول صحيح انها للمحتمل وكذلك هى هنا لكن دل دليل على وقوع هذا المحتمل وهو كونه فى خبر كان ، وتقول زيد اذا اعتكف يصوم ومعناه الاخبار بأنه اذا حصل منه اعتكاف فى المستقبل حينئذ أو بعده على الخلاف فى ان العامل فى « اذا » جوابها أو الفعل الذى دخلت عليه فعلى الاول يكون الصوم مقارناً للاعتكاف ، وعلى الثاني لا يلزم ذلك والمخبر به فى هذه القصة الصوم اذا إعتكف وليس لك أن تقول ليس الصوم مخبراً به بل المخبر به النسبة لانا نقول النسبة هى نفس الخبر أو لازمه وهو التفصيل الذهنى واما المخبر به فلا شك الصوم لانه المحمول وأيضاً والمعنيان متلازمان فى الخارج فاذا دخلت كان فقلت كان زيد اذا اعتكف يصوم صار المعنى الاخبار بأنه اذا حصل منه اعتكاف فى زمان مستقبل عن الزمان الماضى الذى دلت عليه كان ماض عن زمان اخبارك الصوم بالتقرير الذى قلناه فان دخول كان لم يزدد إلا تحقق ان ذلك الذى كان مستقبلا صار ماضياً لضرورة دخوله فى خبر كان ولو لم يدخل كان الاحتمال ان لا يقع الشرط ولا الجزاء ألا ترى إلى قوله تعالى (والذين إذا ماغضبوا هم يغفرون) وقد يكون شخص لا يحصل منه غضب أصلا . وقوله تعالى (الذين إن مكناهم فى الأرض أقاموا الصلاة) وقد تخترم المنية شخصاً قبل حصول التمكن له ، ففى مثل هذا إذا دخلت كان الا بدان محصلا هذا اذا اخذت حقيقة اللفظ وهو الاخبار الفعلى ، وقد تأتى هذه الصيغة والمقصود بها الاخبار عن الصفة وان هذا الشخص بهذه الحيثية كما تقول الأسد ان ظفر افترس أى من صفته ذلك وقوله : ان قوبلوا سمعوا أى من صفتهم هذا سواء وجد أم لا ، فاذا دخلت كان على مثل هذا فقلت كان زيد قوياً جلداً ان لقى ألفاً كسرهم وقصدك الاخبار عن قوته وانه بحيث لو لقى ألفاً كسرهم لم يلزم حينئذ أن يكون قد لقى ولا كسر ، والواقع فى الاحاديث التى ذكرناها ليس من هذا القبيل اما أولا فانه ليس حقيقة باللفظ لان الحقيقة الاخبار بالفعل لا بالقوة ، وأما ثانياً فلأنه المفهوم المتبادر الى الفهم من مراد الصحابى لا سيما وقصده اثبات الاحكام الشرعية المسندة الى أفعال النبى صلى الله عليه وسلم وهذا كله مبنى على مابنى عليه السائل كلامه وهو أن خبر كان هو الجملة الشرطية وأن يدنى جواب الشرط ، وهنا احتمال آخر وهو أن يدنى خبر كان واذا إما شرطية وجوابها محذوف وإما ظرفية محضة عند من يجوز تجردها عن الشرطية . هذا ماحضرنى الآن وتيسر ذكره وأرجو أن يكون المقصود.

ولنا كلام آخر اذا وقعت كان فعل شرط كقولك ان كان كذا فيه مباحث

حسنة لا تتعلق بما نحن فيه ، وما ذكرناه فيما سبق من المعانى الثلاث فى القضية الشرطية ينبغى لك أن تحققه وتستعمله فى كل قضية شرطية كانت أو حملية فانك اذا قلت زيد قائم فهنا ثلاثة أشياء أحدها نفس حكمك وهو الاخبار والثانى متعلق حكمك وهو صدور القيام منسوباً الى زيد بمقتضى حكمك صدقاً كان أو كذباً وهذان الامران حاصلان الآن عند كمال لفظك لا يمكن فيهما المضى ولا الاستقبال ، والثالث حصول القيام فى الخارج لزيد وهذا هو المخبر به وهو المنقسم الى الماضى والحال والمستقبل ، والنحاة يقولون عن قائم مثلا انه الخبر والمنطقيون يقولون انه المحكوم به ، وفى الكلامين تجوز لأنه مفرد والمحكوم به وهو حصوله لا هو بقى كل قضية مفرد ان نسبة بينهما وللنسبة طرفان احدهما من جانب الحاكم ومن نفس الحكم ، والثانى من جانب المحكوم عليه والمحكوم به وهو المستفاد من الحكم واذا حققت كانت هى المحكوم به وهى المستفاد من الحكم واذا حققت كانت هى المحكوم به ولهذا قال سيبويه تقول كان عبد الله اخاك فانما اردت أن تخبر عن الاخوة ، وفى كلام سيبويه هذا تجوز وحقيقته أن تقول بالاخوة والله أعلم . وسميت هذا التصنيف (قدر الامكان المختطف فى دلالة كان اذا إعتكف) وارسلته الى الولد ثم الحقت به ما صورته وذلك فى يوم الثلاثاء التاسع والعشرين من الشهر المذكور وقد تأملت فى قوله تعالى (ذلكم بأنه اذا دعى الله وحده كفرتم وإن يشرك به تؤمنوا) هل تقديره كنتم فيكون أن يشرك به تؤمنوا خبرها فيدل أنه يجوز ان تقول كان زيد ان قام عمرو يقم أولا يكون تقديره كذلك بل يكون اخبارا عن صفتهم فى الحال وان لم يكونوا فى تلك الحالة مشركين لظهور الحقائق بل باعتبار ما كانوا عليه أولأن المرء يموت على ماعاش عليه ويبعث على مامات عليه فيكونوا محققين بتلك الصفة وان ظهرت الحقائق ، وعلى هذين التقديرين هل نقول فيه وفى مثل قول الشاعر :

قوم اذا حاربوا شدوا مآزرهم   دون النساء ولو باتت باطهار

ان هذا اخبار عن الصفة فقط فى الحال أو اخبار بالجزاء عند الشرط وهل بينهما فرق لطيف اولا ؟ وعلى تقدير أن يكون بينهما فرق هل هما متلازمان أولا ؟ هذا محل نظر والثانى اوفق لما قررناه فى مسألة الطلاق لكن الاحتمال لا يندفع هنا لانها خبر عن كان والتردد فى المخبر به هل هو الصفة او الجزاء وفى تعليق الطلاق ليس الا الجزاء فان ثبت لنا الفرق بينهما وانهما غير متلازمين وان المدلول فى مثل قول ابن زيد « اذا وعد وفى » الاخبار عن صفته فقط لم يلزم منه حصول

الوعد . ثم ينتقل الكلام اذا جعل خبرا لكان فقلت زيد كان اذا وعد وفى به
و « كان » انما تصير ما كان حالا او مستقبلا ماضيا فيلزم ان يكون اخباراً عن
الصفة فقط ولا دلالة فيه على وقوع الشرط ولا الجزاء وكذلك قوله تعالى (الذين
ان مكناهم فى الارض أقاموا الصلاة) وقوله تعالى (كانوا اذا قيل لهم لا اله الا الله
يستكبرون) وقوله تعالى (والذين اذا اصابهم البغى هم ينتصرون) وقوله تعالى
(واذا ما غضبوا هم يغفرون) وقول الشاعر :

اذا انت لم تنزع عن الجهل والخنا[1] اصبت حليما أو أصابك جاهل

و نظائر ذلك وهى اكثر من ان تحصى ، وفى بعضها يظهر من قوة الكلام ان
المقصود الاخبار بالجزاء عند الشرط مثل قوله :

اذا انت لم تنزع عن الجهل والخنا[1] اصبت حليما او أصابك جاهل

وينشأ من هذا النظر والتردد قوة السؤال وتوقف دلالة قولها « كان اذا اعتكف
يدنى » على وقوع الاعتكاف والادناء ، وان كنا نعلم من ادلة اخرى وقوع
الاعتكاف وحينئذ لا يدل هذا اللفظ بمجرده على قوة الاعتكاف لا دلالة مطابقة
ولا دلالة التزام ، وانما القدر المحقق منه الدلالة على أن صفته كذا وكون صفته
كذا تعرف بامور اما لوقوع ذلك وتكرره منه باعتبار ماعلمه المخبر من حاله
لا بالنسبة الى هذا اللفظ مما يكون مسوغا للاخبار ، واما ان يكون المخبر الله تعالى
وهو عالم بصفة الشخص وما يكون منه فى المستقبل ، واما قرائن حالية يستدل بها
العباد على ذلك ففى حق العباد الأول والثالث طريقان مسوغان فلو انحصر الطريق
فى الاول كنا نقول تدل دلالة التزام مع نظر فيه ، ووجه النظر أن الذهن
لا ينتقل من اللفظ اليه بل من حال المخبر وصدقه اليه ولكن
الطريق لا ينحصر لجواز أن يكون مستند المخبر هو الطريق الثالث اوغير ذلك .

وهذا ما استقر عليه نظرى فلله در من وقع ذهنه بديهة عليه وبارك فى عمره .

وكتب فى يوم الثلاثاء التاسع والعشرين من ربيع الأول سنة خمس واربعين
وسبعمائة فوصل الذى كتبته اولا دون الملحق الى ولدى ابى حامد بالقاهرة
وتوقف فى جوابه ادبا فألححت عليه فى الكتابة فكتب فى بعض نهار الخميس
الثانى من ربيع الآخر على ما ذكر من غير مذاكرة احد ولا كتابة مسودة فى
درج تسعة عشر وصلا وارسله فى طى كتابه فوصل فى يوم الاحد الثانى
عشر من الشهر المذكور وهو ربيع الآخر سنة خمس وأربعين وسبعمائة . انتهى

---

(١) فى الاصل « الحيا » وهو خطأ ظاهر .

كلام الشيخ الامام رحمه الله ، ولم يحضرنى الآن جواب الشيخ بهاء الدين شيخ الاسلام أبى حامد احمد بارك الله فى عمره الذى كتبه لوالده جواباً عن هذا ، ولكن هذا جواب الجواب الذى أعاده عليه والده نقلته من خط المجيب به الشيخ الامام حرفاً حرفا : قال الشيخ الامام رحمه الله مانصه ومن خطه نقلت : تأملت تصنيفك ايها الولد الذى هو أعظم من الوالد ومن يخضع له المقر والجاحد وسميته (شحذ الاذهان فوق قدر الامكان) لما رأيته انظرنى على فضل جمعه الله لديه ونعم لاتحصى اسبغها الله على وعليك وسجدت لله شكراً وسألته أن ينفع بك فى الدارين ويطيل لك عمراً ، ولم يقف أحد على هذا التصنيف من الفضلاء إلا الاخضع ووقف حائراً لا يرفع عنده ولا يضع ؛ لاسيما وهو كراستان عملهما فى بعض نهار مع مافيهما من دقة الفكرة وكثرة الاستحضار ؛ وعجزت قواى عن مقا لتها أو أهم بمساجلتها وقلت انتهى الكلام ووجب التسليم والسلام وعمقت فكرى لاقع على ماأجمع به أمرى وأوفق بين ما حركته هذه البديهة السليمة وأبدته بدررها اليتيمة وبين مايتبادر الى الاذهان التى لاننكر أن أكثرها مستقيمة . ورتبت ذلك على قسمين : احدهما ضابط مايحصل به شفاء العليل والاهتداء فى ذلك الى سواء السبيل ، والثانى فى النظر فى بعض كلمات الولد وماهو منها قد يستفاد أو ينتقد وبالله العون والعصمة والتوفيق فانه هادى من الرشاد الى أقوم طريق ، والصلاة على نبيه محمد الفاتح بابَ الهدى والمنقذ من الردى صلى الله عليه وسلم وحسبنا الله ونعم الوكيل . أما القسم الاول فأقول ان « كان » اذا وقع خبرها شرطاً وخبراً فالقدر المشترك فى جميع صورها انها لادلالة فيها على وجود الشرط ولا الجزاء ولاعدمه بل ساكتة عن ذلك حتى يقترن بها مايدل ، وقد تأملت مواقعها وما يقترن بها فوجدتها قسمين احدهما مايقصد فيه الاخبار عن صفة اسمها فهذا لادلالة له على وجود الشرط ولا الجزاء كقولك « كان الزبير إن لقى ألفاً كسرهم » مرادك الاخبار عن شجاعته ؛ والثانى مالا يقصد فيه ذلك بل معنى مضمون الخبر فهذا يدل على وقوعهما على حسب ماكان يدل عليه قبل دخولها غير ماتجدد بدخولها من المضى . وبيان ذلك وشرحه فى فصول :

﴿ الفصل الأول ﴾ فى الجملة الشرطية اذا وقعت مستقبلة غير شرطية لا يقتضى وجود شرطها ولا جزائها ولا عدمها ولكن معناها الاخبار بغيابك عند قيام زيد أو بعده واداة الشرط دخلت للربط بينهما ، وقام زيد فى هذه الجملة ليس بكلام بل هو فى قوة المفرد وقد خرج عن الكلام بدخول الشرط عليه ،

وقولك « قمت » هو الكلام ولكنه مقيدبالشرط الذى قبله ، والخبر قد يكون مطلقاً وقد يكون مقيداً وهذا خبر مقيد مشتمل على جملتين إحداهما جملةالشرط والثانية جملة الجزاء والخبر به الفعل الذى فى جملة الجزاءوالخبرعنهفاعلهوالاخبار غيرهما وهو مدلول القضية كلها ، ومدلول جملة الجزاء كلاهما إخبار لكن الاول اخبار مقيد والثانى اخبار مطلق والمطلق فى ضمن المقيد ، والربط هو جعلك احدهما مرتبطاً بالآخر بما أدخلته عليهما من اداةالشرط ، والارتباط أثر الربط.
فهذه أربعة معان متعلقة بالخبر به والاخبار والربط والارتباط وأربعها معان دل عليها اللفظ وهى غير اللفظ الذى هو الخبر فالخبر اسم للفظ ، والاخبار اسم لفعل المخبر وهو إتيانه بالخبر ، والخبر به هو الجزاء وهو المستفاد من الخبر والربط اسم لفعل المخبر وهو جعله احدى الجملتين مرتبطة بالأخرى والارتباط مدلول مربطه . ونعنى بالربط ما هو اعم من أن يكون الشرط يلزم من وجوده وجوده كالمثال الذى ذكرناه وهو سبب فى الحقيقة والشروط اللغوية اسباب ومالا يلزم من وجوده الوجود لكن يلزم من عدمهالعدمومن وجوده الوجود كقولك « ان توضأت صليت » فالوضوء شرطللصلاة لا سبب وقد يكون يلزم من عدمه العدم ومن وجوده الوجود وهوالشرطالمساوى كقولك « ان زنى وجبعليه الرجم » ومقصودنا من هذاالكلام كله ان الخبر به هو مضمون الجملة وهو فائدة الخبر ، واذا اطلقنا مضمون الجملةفلايزيدغيرهحتى نتوصل بذلك الى فهم قولنا كان يقضى اقتران مضمون الجملة بالزمان الماضى والمحكوم عليه فى مثل قولنا « ان قام زيد قام عمرو » هوعمرو والمحكوم بهقامالعامل فيهومجموعهما جملة الجزاء وأما جملة الشرط فليس فيها فى هذا الحكم محكوم عليه ولا محكوم به وانما اتى بها تقييداً لنسبة الحكم فى جملة الجزاء كما تقيد بالظروف وغيرها ، ولا فرق فى ذلك بين أن تكون جملة الجزاء خبرية كالمثال الذى ذكرناه او انشائية [1] كقولك « ان قام زيد ضربته » و « ان قام فلاً ضربنه » او فعلية كما سبق او اسمية كقولك انقامزيدفعمرو قائمولا بين انيكونالجزاءمن الانواع المتقدمة او حكما شرعيا كقوله ان دخلت الدار فانت طالقوعبدى حر ولافرق ايضاً فى ذلك بين ما يراد كونه كقوله ان شفى اللهمريضىفعبدىحر ،ومالايراد كونهكان عصيت فأنت طالق ، ومدلول القضية الكبرى أعنى المشتملة على قضيتى الشرط والجزاء فى ذلك كله الحكم بموضوع الجزاء على موضوعه مقيد بالشرط

---

(١) فى الاصل « استثنائية » .

فالشرط قيد بالقضية وجهه فيها وليس جملة الجزاء بكمالها محكوما بها على جملة الشرط . ومقصودى بهذا الكلام يظهر عند دخول « كان » عليها نعم تارة يكون الحاضر فى الذهن الجزاء ويكون المقصود الاخبار بتقييده كأنك تريد بان قام زيد قام عمرو معنى قولك قيام عمرو يوجد عند قيام زيد او بعده واذا اردت حله محله الى ذلك ، وتارة يكون الحاضر فى الذهن الشرط ويكون المقصود بيان حكمه فينحل الى قولك قام زيد يوجد عنده او بعده قيام عمرو . وانما قلت يوجد ولم اقل مستلزم لما سبق من اقسام الشروط وان الشرط والمشروط قد يكون الربط بينهما لزوميا كبعض الامثلة المتقدمة وقد يكون اتفاقيا كقولك ان طلعت الشمس اكرمتك ، هذا كله فى الجملة الشرطية اذا لم تجعل خبرا لشيء بل جاءت مستعملة ابتداء .

﴿الفصل الثانى فيها﴾ اذا وقعت خبر مبتدأ ولم تدخل عليها كان كقولك زيد ان قام قمت فقد صار الشرط وما دخل عليه من الجملتين كله جزء كلام خبرا عن المبتدأ وهو زيد ومجموع ذلك هو الكلام المقصود هنا وهو يحتمل معنيين احدهما ان يكون المقصود كما كان قبل المبتدأ الا انه قصد الاهتمام بذكر زيد لانه الحاضر فى الذهن دون ما سواه او لغير ذلك من الاعراض وقصد بيان ما يتعلق به من ربط قيامك بقيامه وهو معنى آخر غير حاصل قبل دخول المبتدأ لكن المعنى الذى قصدهناك من الاخبار بالقيام عند القيام او بعده لم يختلف وكأنك قلت زيد انا قائم عند قيامه او بعده فلم يخرج عن معنى الجملة الشرطية المستقلة إلا فيما ذكرناه من الاهتمام . المعنى الثانى أن يكون المقصود الاخبار عن صفة زيد وحاله كقولك الشجاع إن قاتل كر والجبان إن قاتل فر والكريم إن سئل جاد والبخيل إن سئل حاد ، وما أشبه ذلك فهذا لم يقصد فيه الا بيان صفة المبتدأ وتعريفه لاحصول الفعل فلا يدل على وجود الجزاء ولا على وجود شرطه وإن دل بوضعه على وجود الجزاء عند الشرط أو بعده لكن هذا الكلام صحيح مع عدمهما ، وصارت جملتا الشرط والجزاء فى هذا المثال كالمفرد كأنك قلت الشجاع هو الكار والجبان هو الفار ، ويقرب من هذا معنى قوله تعالى (إن الانسان خلق هلوعاً إذا مسه الشر جزوعاً وإذا مسه الخير منوعاً) فان المراد الاخبار عن صفته بالهلع المفسر بالجزع عند الشر والمنع عند الخير سواء وقعا أو لم يقعا . اذا عرفت هذين المعنيين عرفت انقسام الشرطية اذا وقعت خبراً لمبتدأ الى مايدل على وقوع شرطها أو جوابها وهو ماكان المقصود الاخبار بوقوع الفعل مقصوداً فيقتضى وقوعه ولايقتضى إثبات صفة للمبتدأ الآن بل إنما اتى للتوصل الى الاخبار بالفعل الذى

جعل فى خبره وهو فى الحقيقة خبر من جهة الصناعة فقط ولم يقتض تعريفاً للمبتدأ ولا وصفاً والى مالا يدل على وقوع شرطها ولا جزائها وهو ماكان المقصود به تعريف المبتدأ ووصفه ، ومن هذا القبيل وان لم يتضمن شرطاً وجزاء قوله تعالى (مثل الجنة التى وعد المتقون ـ الآية) فالمقصود بالخبر هنا ذكر مثل الجنة وصفتها لا الاخبار المجرد بما بعد ذلك . فقد ظهر أنه اذا كانت الجملة الشرطية مستقلة ابتدائية فلا بد من الحكم بحصول المخبر به ، واذا كانت خبر مبتدأ احتمل ، وضابطها ماذكرناه ان ذكرت صفة المبتدأ أو قصدت لم يكن الحكم بالمخبر به مقصوداً ولا يقال إنه مضمون الجملة والا كان مقصوداً والقصد لذلك قد يعرف بسياق الكلام . هذا كله قبل دخول « كان » .

﴿الفصل الثالث﴾ اذا جاءت خبر الكان كقولك كان زيد اذا كان كذا فعل كذا ، وهو يتنوع كما يتنوع قبل دخول الى نوعين أحدهما مايظهر بالوضع أو بالقرينة أنه خبر عن الصفة كقولك كان خالد إن لقى ألفاً كسرهم وكان حاتم إن جاءه الف أطعمهم وكان الحكم فى زمن الصحابة اذا ناجى احدهم الرسول قدم بين يدى نجواه صدقة . فهذا صحيح ولا دلالة على وجود الشرط ولا الجزاء ، وقد اختلف العلماء هل عمل بالصدقة بين يدى النجوى أو نسخت قبل العمل بها ، ويقرب من هذا النوع وان لم تكن فيه صيغة « كان » قوله تعالى (إن الانسان خلق هلوعا اذا مسه الشر جزوعا واذا مسه الخير منوعا) لان « خلق » تدل على المضى كما تدل عليه « كان » و « هلوعا » حال منه وما بعده تفسير له . ومن فوائد هذه الآية أيضا دخول « اذا » على المحتمل لانها لو قوبلت بمثلها دل على أن نسبة الامرين اليه سواء ولو أتى موضعها بأن وكان فى غير القرآن .

(النوع الثانى) مالا يظهر فيه ذلك أو يظهر فيه الاخبار عن الفعل ، ومن هذا النوع قوله تعالى (إنهم كانوا اذا قيل لهم لا اله الا الله يستكبرون) والاحاديث التى قدمناها ، فالذى أقوله ان هذا يدل على وقوع الشرط والجزاء وذلك لان « كان » تدل على اقتران مضمون الجملة بالزمان الماضى ومضمون الجملة هو الخبر به كما قدمناه ؛ وههنا وقفة يسيرة وهى ان المخبر به قولك زيد قائم هو قائم أو القيام والمخبر به فى قولك كان زيد قائماً هل هو قائم أولا يحتمل أن يقال به لان أصله خبر مبتدأ قبل دخول الناسخ فيبقى على ماكان عليه مع زيادة دلالة « كان » على المضى وكأنك قلت زيد قائم أمس الا ان « أمس » ظرف لقائم فى هذا المثال و « كان » ليست ظرفا لخبرها ويكون المعنى كأنك قلت

استقر أمس معنى زيد قائم ولم أقل استقر أمس أن زيداً قائم الآن، وليس ذلك هو المراد بل المراد استقر امس انه قائم أمس فعدل الى قوله معنى زيد قائم لانه مضمون الجملة وهو نسبة القيام الثابت الى زيد وأيضا فديه هذا أحد الاحتمالين ولم أجد نقلا يشهد له، ويحتمل وهو المعتضد بالنقل ان المخبر به هو كان مع الخبر والمخبر عنه هو الاسم كأنك قلت زيد كان قائما وهذا الاحتمال هو الذى يشهد له كلام النحاة فان سيبويه يقول ان خبرها انتصب لانه مشبه بالمفعول والفراء يقول انتصب لانه مشبه بالحال فالكلامان متفقان على انه كالفضلة فلذلك لم اقل انه المخبر به بل المخبر به كان فمعنى قولنا كان زيد قائما الاخبار عن زيد بأنه مضى كونه قائما وهو مضمون قولنا زيد قائم إلا انه قبل دخول كان حال وبعد دخولها ماض والاخبار بذلك الآن والمخبر به هو الماضى؛ ويحتمل احتمالا ثالثاً وهو أن قيام زيد هو المخبر عنه وكان هو المخبر به كأنك قلت قيام زيد مضى؛ وهذا الاحتمال من جهة المعنى قوى جدا ويشهد له قول سيبويه تقول كان عبد الله أخاك قائما أردت ان تخبر عن الاخوة؛ ولقد أقمت برهة أتعجب من قول سيبويه هذا وأقول كيف جعل الاخوة مخبرا عنها وانما هى مخبر بها حتى وقفت على هذا المعنى وازددت بصيرة بكلام سيبويه ويحق له ذلك فانه الكلام المحرر وهكذا ينبغى اذا ورد كلام من إمام نتأمل ونعلم انه لا بد تحته من حكمة، ولا ينفى هذا ماقاله من يشبهه بالمفعول وما قاله الفراء من تشبيهه بالحال لأن ذلك من جهة الصناعة وهذا من جهة المعنى فقد بان معنى كان زيد قائما، وعلى كل تقدير فقائم مثلا لا بد له من زمان وهو زمان فكأنك قلت معنى قيام زيد وليس باق على دلالته على الحال حتى يكون المعنى مضى ان زيدا قائم الآن لما سبق فلا تتوهم ذلك وكذا لا تتوهم ان المعنى جعل زمان كان كالمنطوق فيه بزيد قائم وان هذا معنى المضى فيه، هذا توهم باطل لأن النطق حاصل الآن لا قبله، وكذا الكلام والاخبار ونحوه وإنما الماضى المخبر به وهو فائدة الخبر والمستفاد منه على ماتقدم بيانه؛ وقد تم الكلام على قولنا كان زيد قائما وانحلت الوقفة اليسيرة التى قدمناها. هذه صورة من صور «كان» مقصودنا التدرج بها وبما بعدها الى المقصود. (الصورة الثانية) كان زيد يقوم فالفعل المضارع قبل دخول كان اما حقيقة فى الحال أو فى الاستقبال أو مشترك على الخلاف فيه، واما بعد دخول كان فعلى القول بأنه حقيقة فى الحال يكون المعنى الاخبار بمقارنة حدوث القيام على مادل عليه

فعل المضارعة للزمان الماضي لان دلالة قولنا زيد يقوم على حال المتكلم انتقلت بكان الى الماضي ليس الا مع بقاء فعل المضارعة على معناه كما ان اسم الفاعل انتقل الى الماضي مع بقاء دلالته على معناه ، وأما على القول بالاشتراك أو انه حقيقة في الاستقبال فالذي أراه ان كان صارفة عن الاستقبال ومعنى أريد به معنى الاستقبال يصير كقولك كان زيد سيقوم ، وسيأتي الكلام عليه . (الصورة الثالثة) إذا كان فعلا ماضياً فان كان مقروناً بقد فهو جائز وصحيح بلا خلاف فقولك زيد قد قام يدل على وقوع قيام في الماضي متوقع فيما مضى محقق قريب فاذا قلت كان زيد قد قام فمعناه الاخبار بمضي معنى قولنا زيد قد قام وذلك ان قولنا ان زيداً قد قام يقتضي أن المخاطب متوقع لذلك وانك حققت له وقوع ماهو متوقع له وقربته منه وقولنا كان زيد قد قام يقتضي أن التوقع كان في الماضي وليس مستمراً إلى الآن لدخول كان . (فائدة) وهل نقول ان القيام مقارن لزمان كان أو متقدم عليه محافظة على دلالة الفعل الماضي ؟ كنت أظن الثاني ، ولما رضت نفسي بالأمثلة المتقدمة ومعانيها كان الأقرب عندي الأول وان لم يكن مقروناً بقد مثل قولك كان زيد قام فقد قيل انه قبيح ورد ذلك بقوله تعالى (ولقد كانوا عاهدوا الله من قبل) وغيره من الشواهد الكثيرة في القرآن وغيره مما لا يحصى ثم مامعناه قيل أن معناه معنى زيد قام وكان تأكيد ، وكنت أظن أن معناها التقدم بزمانين محافظة على معنى الماضي في الفعلين كما أشرت اليه فيما تقدم ، ثم توقفت فيه لما قدمت وفي « قد » ظهر معنى زائد وههنا ان لم يثبت التقدم بزمانين لم تظهر زيادة معنى . (الصورة الرابعة) إذا دخل على الفعل المضارع السين كقولك كان زيد سيفعل كنت متوقفا في صحة هذا التركيب واميل الى أنه لا يجوز لما بين كان والسين من التناقض وكتبت ذلك فيما تقدمت كتابته لابني فأرسل الى فيما كتبه قول سيبويه لو حرف لما كان سيقع لوقوع غيره فتعجبت من غفلتي عنه مع نطقي به طول الدهر وجاء هذا الايراد كالجبل العظيم لانه كلام سيبويه وهو ماهو ولم استحضر غيره مما يدل لجواز مريد سيفعل فهل نقول ان ذلك جائز قياسا على ماقال سيبويه أولا ؟ والأقرب لا وأنه يفصل فان كان الفعل مطلقا امتنع وان كان مقيدا بقيد لم يقع جاز ، وعليه ينطبق كلام سيبويه اما امتناع الأول فلان قولك كان زيد سيقوم معناه الاخبار عن زيد بمضي قيام منه مستقبل فان أريد بالاستقبال مابعد زمان الاخبار تناقض ولكن ذلك لا يراد بدليل فانه لم يرد في المضارع

واسم الفاعل حال الاخبار وان أريد بالاستقبال زمان كان مصيق امتنع أيضا لاستحالة أن يكون الشيء الواحد حاصلا مستقبلا وإن أريد استقباله عن أول أزمنة كان الى زمان الأخبار فى حالة يكون الزمان المذكور متسعا فيصير المعنى الاخبار بحصول القيام فى ذلك الزمان فيغنى عنه قولك قام زيد فأى فائدة فى سلوك هذه العبارة فلافائدة وان قيل الفائدة مافى السين من التوقع قلنا كان يكتفى عنها بقد فنقول قد قام زيد أو كان زيد قد قام . هذ اقصى ماظهر لى فى تعليل امتناع ذلك ، ويعضده أنه لم يسمع قط فى شيء من الكلام قبله ، واما جواز الثانى فلانه اذا لم يكن ذلك الشرط واقعا لم يكن الفعل واقعا وتجردت السين للدلالة على التوقع فكانه اخبرنا به متوقع ، ولا شك ان للسين ثلاثة[1] معان احدها الاخبار باستقبال الفعل ؛ والثانى توقعه اى يقع جوابا لمن هو متوقع ، والثالث انه غير واقع الآن وذلك لازم من ضرورة استقبال وتوقعه والثانى والثالث حاصلان بلا شك فى ذلك والاول حاصل على تقدير فحسن فلذلك جازت عبارة سيبويه فى لو كان ادوات الشرط منها ماهو لماسيقع وقوع غيره مع رجحان الوقوع كاذا او عدم رجحانه كان ومنها ماهو ماوقع لوقوع غيره كلما ومنها ماهو لما كان سيقع لوقوع غيره وهو فقولنا كان احتراز من اذا وان والسين احتراز من الذى عرف انه فى الماضى يقع لوقوع غيره بان وقع ذلك وتكرر وهو لما فى بعض احوالها ويقع احتراز من لما فى جميع أحوالها ولوقوع غيره لانه الشرط الذى يقع المشروط لأجله . فلا جرم كانت عبارة سيبويه من اسد العبارات مخروطة على الغرض وهى فى الحقيقة راجعة إلى ماجعل الخبر فيه عن صفة المبتدأ لان قولنا لما كان سيقع لوقوع غيره مانكرة بمعنى شيء والا حسن أن تكون بمعنى أمر لتشمل الموجود والمعدوم وكان سيقع لوقوع غيره تعريف لذلك الشيء ووصف له لكن هنا شرط ولا جزاء.

إذا عرفت هذه الصور الاربعة وقد جعلناها مقدمة المقصود نرجع الى المقصود ونقول اذا جعلت الجملة الشرطية خبرا لكان انقسم قسمين كما كان ينقسم قبل ذلك احدهما مايقصد به الخبر عن صفة اسم كان مثل كان خالد أو الزبير اذا لقى ألفا كسرهم وحاتم اذا جاءه الف قراهم وما اشبهه فهذا لادلالة فيه على وجود شرط ولا جزاء لما سبق ، الثانى ماليس كذلك كقولنا كان زيد اذا جاء مصر نزل عندى وقول عائشة رضى الله عنها « كان رسول الله صلى الله عليه

---

(١) فى الاصل « ثلاث » وهو غلط جلى .

وسلم اذا اعتكف يدنى رأسه » وقول حذيفة « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا قام من الليل يشوص فاه بالسواك » ونحو ذلك يدل على وقوع الشرط والجزاء لان معناه الاخبار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بمعنى مضمون الجملة ومضمون الجملة هو الجزاء المخبر به لما تقدم من القواعد فكان المعنى الاخبار بمضى الجزاء ويلزم من الجزاء مضى الشرط يصح بذلك ما ادعيته فى أول وهلة من دلالته على وجود الجزاء مطابقة على وجود شرطه التزاما ؛ وهكذا قولنا كان زيد اذا حدث صدق حيث لا نريد الاخبار بأن ذلك صفته وديدنه فان المعنى الاخبار عنه بمضى صدقه فى حديثه فالصدق مدلول عليه بالمطابقة والحديث مدلول عليه بالالتزام . فان قلت : المعنى فى كان زيد سيقوم وفى كان زيد اذا حدث صدق الاخبار عنه بانه سيقوم وبانه اذا حدث صدق فلا يلزم وقوعهما . قلت : قد ابطلت ذلك فيما سبق من معانى الصور المتقدمة لانه لو كان معنى كان زيد سيقوم زيد مضى انه سيقوم لم يلزم المضى عن وقت الاخبار ويلزم مثله فى كان قائما وكان يقوم ولا قائل به فثبت انه ليس المعنى الاخبار بأنه سيقوم ولا بأنه اذا حدث صدق ولكن الاخبار بمضمون الجملة وهو حصول القيام منه فى زمن مستقبل عن أول أزمنة كان الى آخرها وكذلك حصول مضمون جملة الشرط والجزاء وهو المخبر به المحكوم به وهو الجزاء المترتب على الشرط ومن لازمه الشرط وانما وقع الالتباس فى هذا من جهة تقدير مدلول الجملة الشرطية كالمنطوق بها حالة الكون بمعنى أن القائل كان زيد اذا جاء أكرمته كانه قال أمس اذا جاء زيد أكرمته ولو قال ذلك لم يلزم وجود المجيء ولا الاكرام ولو كان كذلك لم يتقيد بالزمن الماضى بل عم مابعد كان من الازمنة المستقبلة عنها وعن حالة الاخبار الآن وليس كذلك وانما المخبر الآن حاكم بنسبة الجزاء الى الشرط مستندة الى مامضى من الزمان فيجب أن يتنبه الى ان[1] فى كل قصة مثل قولنا قام زيد مثلا شيئين أحدهما حصول القيام من زيد والثانى حكمك بذلك والتقييد بالشرط والظرف وغيرهما إنما هو للاول ، وكلاهما أعنى حصول القيام مع قيوده داخلان تحت الثانى الذى هو الحكم فالحكم وارد على المستفاد من الجملة بقيوده وشروطه وظروفه وسائر أحواله ، وكان تدل على اقتران ذلك بالزمان الماضى وهو انتساب القيام الى زيد لا النسبة التى هى فعل الحاكم . وإنما أوضحت ذلك لأن النسبة تارة يراد بها فعل الحاكم اعنى حكمه بذهنه

---

(١) فى الاصل « لأن » .

أو بلفظه ، وتارة يراد بها المعنى المحكوم به المطابق لذلك الفعل وهذا هو الذى يتقيد وهو الداخل فى خبر كان .

﴿ جامعة بها نختم الكلام ﴾ اذا قلت إن جئتنى اكرمتك مدلوله الاخبار باكرام مستقبل على تقدير مجىء مستقبل ، فاذا قلت كان زيد إن جاءنى اكرمته فمدلوله الاخبار باكرام ماض على تقدير مجىء ماض اعنى الاخبار باكرام وقع على تقدير مجىء وقع لأن هذا هو معنى الماضى فمعنى قولنا كان زيد إن قدم اكرمته ان القدوم والاكرام مضيا كما يكون معنى قولنا قبل دخول كان انهما لم يمضيا اذ لو لم تكن كذلك لكان مادلت عليه كان من المضى إما أن تكون للاخبار أو للربط وكل منهما حاصل الآن فلا يمكن وصفه وإما أن تكون للارتباط وهو أيضاً حاصل الآن بمقتضى كلام المتكلم ، وانما قلت بمقتضى كلام المتكلم لانه قد يربط المتكلم بين شيئين لاارتباط بينهما فى نفس الامر ، وإما أن يكون الماضى كونه إن قدم اكرمته مثلا فان أريد بذلك نفس الارتباط فقد تقدم انه لايجوز ، وان أريد شىء آخر فلنتبين ، وحاصله أن قولنا كان زيد ان قدم اكرمته يدل على مضى قطعاً فالماضى إما نفس الاكرام عند القدوم وإما النهى فكذلك وإما الارتباط بينهما واما الربط وإما الاخبار واما الخبر والكل باطل الا الأول ، أما الثانى فلان الكلام فيما اذا لم يمكن هو المراد لان التهيؤ للشىء غير الشىء وظاهر الكلام أن الماضى نفس نفس الشىء فلا يحمل على غيره الا بقرينة ، وأما الثالث والرابع والخامس فلانها لاتوصف بالمضى قطعاً ، وأما السادس فلانه نفس اللفظ وليس الكلام فيه وأيضاً هو حاصل وغير النسبة مفقود ومن ادعاه فعليه بيانه ثم بيان ارادته . فهذا الحاصل يكفى فى بيان المسألة ونزيده ايضاحا فنقول : قولنا يكون كذا عند كذا إخبار بماض عند ماض فهو خبر إن فى الحقيقة لانه خبر مقيد والمقيد فى ضمنه المطلق فقولنا « اذا اعتكف يدنى » اخبار بادناء مستقبل عند اعتكاف مستقبل فقولنا كان اذا اعتكف يدنى اخبار بادناء ماض عند اعتكاف ماض فان أردت كان البيان فالبيان غير نفس الادناء وغير نفس الاعتكاف فلا بد من ارادته من دليل ، وإنما وقع الالتباس فى هذا من جهة أن كل قضية للنسبة فيها طرفان احدهما من جانب المتكلم وهو حكمه وهذا ليس معلقاً ولا هو المراد بمضمون الجملة ولا يوصف باستقبال ولا مضى ، والثانى مااقتضته تلك النسبة من ثبوت الادناء عند الاعتكاف وهذا هو مضمون الجملة وهو الذى يوصف بالاستقبال والمضى

والتعليق وهو الذي اقتضت كان مضيه والله أعلم .

﴿ القسم الثانى ﴾ فى النظر فى بعض كلام الولد ابقاه الله ونفع به وبارك فى عمره فى خبر كان قد يكون مستقبلا عن زمن الكون ممنوع لما قدمته ، ولو صح ذلك على الاطلاق لصح أن تقول كان زيد يوم الجمعة يقوم يوم السبت المتأخر عن الجمعة وكان أمس قائماً اليوم وما أشبه ذلك ولا شك أن ذلك لا يجوز ويكاد الطبع ينبو عنه . قوله وقد يقال أن بينهما ترتيبا . هذا الاحتمال فى كان زيد قائما لا وجه له ولا مقتضى من جهة اللفظ ولا من جهة المعنى .قوله وقد يكون الوقت الذى دلت عليه كان منفصلا عن الوقت الذى وقع فيه الفعل الذى تضمنه الخبر ممنوع ويسند المنع ما سبق وعندى أنه لا يكون الا مقارناً لا ماضيا ولا مستقبلا فان جاء ما ظاهره خلاف ذلك يؤول على معنى ثبوت ذلك له والثبوت مقارن لا متقدم ولا متأخر . قوله فى نفس القيام والاتصاف به أقول أما تغايرهما فصحيح وأما انفكاك احدهما عن الآخر فان أريد فى الذهن فصحيح وإن أريد فى الخارج فممنوع . قوله فى كان زيد قائما أو يقوم فى المستقبل ممنوع لما سبق . قوله كان زيد أمس قام أول امس أنا امنع صحة هذا التركيب ومن ادعاه فليأت بشاهد له من لسان العرب وحينئذ يكون قابلا للتركيب . قوله إن قلنا العلة مع المعلول لا وجه للبناء على ذلك الخلاف فانه ليس هنا علة ولا معلول بل خبر ومخبر عنه . قوله فى الفعل المضارع يراد به الاستقبال تقدمت الاشارة الى منع ذلك . قوله فمما اذا قال كان زيد اذا حدث صدق هو مبنى على ما سبق والمنع عائد فيه . قوله فان قيل ما المانع من أن يكون المراد من قولك كان زيد اذا حدث صدق أنه كان أمس ثبت أنه صدق أول أمس صدقا ناشئا عن الحديث . أقول هذا كلام عجيب كيف يتخيل هذا وكيف يقدر جزاء الشرط المستقبل ماضيا عن زمان كان بالجملة المتقدمة أو المقارنة لزمان الشرط. قوله فى قول عائشة رضى الله عنها فأقرع بيننا رسول الله صلى الله عليه وسلم فى غزوة غزاها . انها جعلت الكونية ثابتة له قبل اقراعه بينهن فى هذه الغزوة. والاقراع معطوف بالفاء المقتضية للترتيب فى عطف الجمل كثيراً وفى غير الجمل دائماً . أقول أما كونها جعلت الكونية ثابتة له قبل إقراعه فممنوع لما تقدم فمن تأمل ما تقدم عرف أن الكونية المذكورة لا تتحقق الا بالاقراع ، وكون الفاء مقتضية للترتيب صحيح لكنه لا يشترط الترتيب الزمانى بل يكفى الترتيب العقلى ، وذلك حاصل بطريقين اما أن نجعل الفاء سببية لأن كونه اذا أراد

سفراً اقرع سبب لاقراعه فى تلك الغزوة والسبب مترتب على السبب عقلا ، واما ان تجعل الفاء تفسيرية عند من يراه لأن هذا الاقراع مفسر لما اقتضته تلك الكونية ، واما طريق ثالث وهو أن تلك الكونية اقتضت اقراعا مطلقا وهذا اقراع مقيد، وبين المقيد والمطلق ترتيب عقلى وهو قريب مما قاله النحاة فى ترتيب المفصل على المجمل والفرق فى العطف بالفاء بين الجمل وغيرها بعيد والحق اقتصارها للترتيب فى الجميع . قوله والتقدير كان قبل أن يقرع بينهن يقرع عند ارادة الغزو وارادة الغزو أمر مستقبل عن وقت الكون . أقول هذا التقدير ممنوع كما يمتنع أن يقال أول أمس يقوم أمس . قوله فى قول كعب * وكان اذا سر استنار وجهه * أن حمله على الاستنارة فى ذلك الوقت أحسن ممنوع بل المراد الحالة الدائمة ، واعرابه وكان جملة حالية ممنوع بل هى معترضة . قوله أنه صح ان زمن الكون أوسع من زمن الفعل الذى تضمنه الخبر ممنوع بل الحق انهما سواء . قوله يعنى الامر بجلد الزانى ايقاع الجلد بمن هو متلبس بالزنا كأنه سبق قلم وتصحيح العبارة أن يقال ايجاب الجلد على من أو الأمر بايقاع الجلد . قوله فايقاعه على من لم يزن أو من زنى وقوع هو المجاز ليس بجيد لأن المجاز هو اللفظ المستعمل فى غير موضوعه والايقاع ليس بحقيقة ولا مجاز ، وما قصده الولد من المعنى صحيح ولكن العبارة لم توف بمقصوده . قوله: وغرضنا من هذا كله أن خبر كان مستقبل عن زمن الكون لم يحصل له هذا الغرض ولا هو محتاج اليه فغرضه فى أصل البحث حاصل بدونه . قوله واذا ثبت كونه مستقبلا عن الكون فهل يشترط أن يكون ماضيا عن وقت الاخبار أو لا وهذا محل النزاع . أقول النزاع فى ذلك لاوجه له ولو قبل ذلك النزاع لقبل قولنا كان زيد قائما النزاع فى أنه قائم فيما مضى أو الآن وكذلك كان زيد يقوم وهذا لا يقوله أحد ولا تنازع فيه . قوله ماقاله سيبويه لله دره كيف انتزعه وعجب لى كيف غفلت عنه . قوله فى تفسيره لو حرف لشىء اصاب فى تقديره مانكرة ولم يجعلها موصولة ولكن لو قال الامر لكان أحسن من قوله لشىء لما قدمنا فان الأمر يشمل الموجود والمعدوم والشىء لا يصدق الا على الموجود على رأى أهل السنة ، نعم النحاة يطلقونه عليهما فالولد معذور فى ذلك . قوله والمحكوم عليه بذلك هو قيام عمرو من قولك لو قام زيد لقام عمرو ولا أسامحه فى هذا الكلام فان قدره أعلى من ذلك لان قيام عمرو محكوم به لا محكوم عليه وعمرو محكوم عليه . قوله فقيام عمرو كان سيقع لوقوع غيره وليس بواقع قبل وقت الاخبار

ضرورة انه ممتنع صحيح . قوله على رأى سيبويه لاحاجة اليه فان الامتناع متفق عليه لايختص بسيبويه على أن سيبويه لم يذكر الامتناع فكيف يقال رأيه . قوله انه كان زيد سيقوم مرادف لقول سيبويه كان سيقع لوقوع غيره ممنوع وقد تقدم الفرق بينهما بالاطلاق والتقييد فان التقييد فيه دل على الامتناع والاطلاق يضاده . قوله ان استواءهما قطعى ينبغى أن ينصف من نفسه ويتأمل ماذكرناه فى الصيغ الثلاثة . قولنا كان سيقع لوقوع غيره وقوله كان زيد سيقوم . وقولنا كان زيد اذا قام يقوم ثم ينظر هل تشعر دعواه القطع باستوائها أولا وحينئذ نتكلم معه . قوله : وقد صرح الولد فسح الله فى مدته بعدم جواز كان زيد سيقوم وكلام سيبويه هذا صريح فى جوازه أقول ليس كلام سيبويه صريحاً ولا كناية فيه ولا تواردا على محل واحد فياايها الولد الفاضل أين قولك هنا أنه صريح فيه من قولك فيما مضى انه مرادف له والمرادف غير مرادفه فكيف هو صريح فيه فما اسرع ماينسى الناس الان يعتذر بأن المترادفين متقرر فى المعنى وان تغايرا فى اللفظ والصراحة راجعة الى المعنى دون اللفظ وحينئذ أمنعك الاتفاق فى المعنى وسند المنع ماسبق . قوله لو لم يصح كان زيد اذا حدث صدق فى وقت لم يقع الحديث فيه لما صح كان زيد اذا حدث صدق هذه الملازمة ممنوعة . قوله فى ثنائها ان « لو » و « اذا » كل منهما للشرط . أقول تسمية « لو » حرف شرط فيه تجوز لان حقيقة الشرط لما يستقبل لانه فى اللغة العلامة والعلامة إنما تكون للمستقبل وإنما هى ثلاثة انواع من الكلمات إحداها مادل على امتناع الماضى لامتناع غيره فى الماضى وهى لو ، والثانية مادل على وجود شىء فى الماضى لوجود شىء فيه وهى لما ، والثالثة مايدل على وجود مستقبل لوجود مستقبل آخر وهى إن واذا وما فى معناها . قوله فى الفعلين الواقعين بعد اذا فى المطابقة والالتزام صحيح ، وقوله فى الفعلين الواقعين بعد لو إن وقوعهما بعد لو يدل على أنهما لم يقعا فى الماضى مطابقة لان لو موضوعة للامتناع . اقول لو كان كذلك لكان «لو لم يخف الله لم يعصه » دالا على المعصية وليس كذلك فلو إنما وضعت دالة على إمتناع مايليها وانه مستلزم لتاليها فلا دلالة له على امتناع الثانى وانما يأخذ امتناعه من انتفاء الاول المدلول عليه بلو ويلزم من انتفاء السبب انتفاء المسبب مالم يخلفه سبب آخر كما فى قوله « لو لم يخف الله لم يعصه » فعلم أن دلالتها على انتفاء الثانى ليس بالمطابقة بل ولا بالالتزام الا بواسطة مقدمة اخرى وهى

الاصل عدم ماسواه ، وهذه السببية تستفاد من لام التعليل التي في قول سيبويه .
وقوله وذلك على انهما ان وقع احدهما في المستقبل وقع الآخر ممنوع فقد تقول لو جئتني أمس اكرمتك ولا يلزم من ذلك اكرامه اذا جاء في المستقبل . وقوله في تعليل ذلك لأنها تدل على استلزام الثبوت للثبوت ان اراد في الماضي وإن الاول يدل ثبوته ثبوت الثاني فذلك صحيح بالمطابقة بالاستلزام كما يدل عليه كلام سيبويه وغيره ، وذلك لايفيد الولد فيما يقصده ، وإن أراد في المستقبل فممنوع إذ لايلزم من الامتناع للامتناع في الماضي الثبوت للثبوت في المستقبل لأنك تقول « لو جئتني أمس اكرمتك » وقد يجيء في المستقبل ولا يلزمه لفوات المستقبل لذلك ، وقياس الثبوت في المستقبل على الامتناع في الماضي ليس بصحيح ولو صح لزم عكسه في اذا ونحوه بأن يقال اذا دل قولنا « اذا جئتني أكرمتك » على ثبوت الاكرام عند المجيء في المستقبل يدل على استلزام عدم المجيء لعدم الاكرام في الماضي ، وهذا لايقوله أحد . قوله بعد أن قرر بزعمه أن لولها دلالتان فاذا دخلت عليها « كان » اقتضت مضي الدلالتين احداها عدم الوقوع في الماضي والثانية الوقوع في المستقبل فينحل إلى كان زيد لم يقع منه صدق لعدم وقوع الحديث وإن وقع حديث وقع صدق ثم يستحيل وقوع الاستقبالية في الماضي لانه يلزم الغاء دلالة لو بالمطابقة . هذا كله بناء على ماقرره من الدلالتين وهو فاسد . قوله وإن انكر منكر جواز « كان زيد لو حدث كذب » فلينظر كلام العرب نجد منه شيئاً كثيراً نحن لا ننكره ولكنا ننكر ماادعاه من الدلالتين ومعنى قولنا « كان زيد لو حدث كذب » انه اقترن بالماضي عدم حديثه وأن حديثه مستلزم لكذبه . قوله في قول الشاعر :

وكنت اذا ارسلت طرفك رائداً ... لقلبك يوماً أتعبتك المناظر

انه ليس مراده انه كان قد أرسل طرفه الى شيء فأتعبه . أقول صحيح أنه ليس مراده الاخبار فهذه القضية الجزئية فقط بل مراده الحالة الدائمة ، والمثال الذي قاله الولد فعل ماض في مساق الاثبات لايدل الا على مرة واحدة ، والقضية الشرطية التي في البيت تدل على الحالة الدائمة . قوله بل اثبت عليه انه كان من شأنه أنه لو وقع ذلك لوقع هذا . أقول الاثبات بلو لايجوز هنا لأنها تدل على الامتناع وهو ضد مقصود الشارع . وقوله كان من شأنه انه أراد انه إخبار عن صفته كما قدمناه في قولنا « كان خالد إن لقي ألفاً كسرهم » فليس فيه مخالفة لما أقوله لكني أقول إن ذلك ليس مراد الشاعر بل مراده ثبوت هذه الحالة له وتحقيقها

ولذلك آتى باذا فان كان اذا جاءت الجملة الشرطية خبراً لها فان كان ذلك الشرط معلوم الوقوع أو راجحه يؤتى فيه باذا وان لم يكن كذلك يؤتى فيه بان . قوله وما تحقق ذلك قوله فى البيت لاول يوماً أى وقت كان من الايام المستقبلات ولو كان المراد حكاية حال ماهيته لم يكن لقوله يوماً فائدة ويصير كقولك قام زيد يوماً من الايام فانه لافائدة لهذا الظرف الا لقصد شيء خاص إما الابهام على السامع أو غير ذلك . أقول فائدة التوسعة والتعميم يعنى أى يوم كان وهو من الايام المستقبلات عن أول أزمنة كان وهى ماضية عن وقت الاخبار لاتنافى انها حكاية حال ماضية ولا تساوى قولك قام زيد يوماً لعدم العموم فيه بخلاف البيت فان العموم فيه مستفاد من الشرط فان الشرط من جملة مقتضيات العموم، وقد قال الاصوليون : ان النكرة اذا وردت فى سياق الشرط كانت للعموم بخلافها فى الاثبات . قوله فى قول الشاعر :

فتى كان يدنيه الغنى من صديقه ... اذا ماهو استغنى ويبعده الفقر

أقول لابد من أحد أمرين إما أن يكون ذلك إخباراً عن عزة النفس كما قاله فيخرج عما نحن فيه ويرجع الى القسم الذى سلمنا عدم دلالته ، وإما ان يكون هذا الشخص الممدوح حصل له هاتان الحالتان وجرب [1] فيهما فعرف منه ذلك . قوله فى قول الشاعر * وكنت امرأ لاأسمع الدهر سبة * فمعنى كنت لو سمعت ممنوع لان « لو » تدل على الامتناع وليس فى كلام الشاعر مايقتضى الامتناع ، ولو سلم أنه لايقتضى الثبوت فتفسيره بلو تحميل لكلامه مالم يحتمله . وقوله ان من المعلوم انه لم يرد انه سمع سبة قد تقدم جواب مثله فان سمع سبة لاعموم فيه لوقوع النكرة فى الاثبات . وقوله « لاأسمع الدهر سبة » فيه عموم لأن النكرة فى سياق النفى فأين هذا من هذا . وقوله أربعة على نفسه بأنه قد يسب هيهات بعد حال العرب فى حماستهم وأنفهم [2] وتمدحهم بمقابلة الذنب اليسير بالانتقام الكثير وهل يبقى لتلك السبة وقع فى حيث ماحصل من كشف غطائها بالقتل والقتل وان قيل انه خبر عن الصفة وقامت قرينة على ذلك خرج مما نحن فيه الى ماسلمناه . قوله فى حديث عروة بن مسعود الى آخره أقول الظاهر انه شاهده صلى الله عليه وسلم توضأ وليس فى القضية مايبعد ذلك . وعلى تقدير التسليم ليس فى قوله رأيت مايدل على وقوع معنى الجملة فى ذلك الزمان

(١) فى الاصل «وحرت». (٢) فى القاموس : انف كفرح أنفا وأنفة محركتين.

بل هى صفة محضة للنبى صلى الله عليه وسلم استفادها مما رآه ذلك الوقت بخلاف كان فانها دلت على اقتران مضمون خبرها بالزمن الماضى ونحن لا ندعى فى مثل قولنا « رأيت رجلا اذا حدث صدق » ان الحديث والصدق حاصلان فى زمان الرؤية بل أن هذه صفة المرئى . قوله فى الصنم اذا عطش نزل فشرب ماالمانع أن يكون قد عمل فى ذلك الصنم مايقتضى صورة فراغ الماء من جوفه وانتقاله من مكانه الى أسفل وشربه ، وماالداعى الى تفسير ذلك بلو . قوله كقوله * على لاحب لايهتدى بمناره * لم تظهر لى هذه النسبة . قوله فقد حصل من مجموع هذه الادلة دليل واضح على ماقلناه وان كان زيد اذا حدث صدق لايدل على معنى الحديث والصدق بل على معنى مدلول الخبر وهو النسبة والجزاء المقيد . أقول اما حصول الدليل الواضح على ماقاله فممنوع واما قوله بل على معنى مدلول الخبر فنحن لا ندعى غير ذلك . وأما قوله وهو النسبة والجزاء المقيد فهو صريح فيما أقوله إلا أن يريد بالنسبة فعل المتكلم فقد نبهنا فيما سبق على بطلانه . قوله ان « كان » لاتدل على الانقطاع على المشهور هو الذى قاله ابن مالك وهو الحق لأن مدلولها اقتران مضمون الجملة بالزمان الماضى وذلك أعم من الانقطاع وعدمه ، ولكن الشيخ ابا حيان قال ان الصحيح المشهور عندهم انها تدل على الانقطاع . قوله اذا قلنا لاتدل على الانقطاع فمعنى كان زيد اذا حدث صدق أن الحديث والصدق سيقعان فى أحد الازمنة التى أولها وقت الكون وآخرها مالانهاية له . أقول هذا باطل لانه اذا لم يقع الحديث والصدق فى الماضى أصلا بل كان يتوقع وقوعه بعد الاخبار كيف يقال كان اذا حدث صدق ، وأى فائدة فى كان حينئذ . قوله وان قلنا ان كان تقتضى الانقطاع دلت على الوقوع فى أحد أزمنة أولها وقت الكون وآخرها قبيل الاخبار عليه اعتراضات أحدها قوله وقت الكون اذا لم يقيد متسع الى وقت الاخبار فكان ينبغى أن يقول ابتداء وقت الكون ، والثانى قوله قبيل الاخبار ولم قال قبيل وإنما آخرها وقت الاخبار لاقبله ، والثالث قوله أحد أزمنة فيوهم انه لايحتمل الاستغراق وهى محتملة . فان قلت : كيف تقول أنت اذا قلت أنها تقتضى الانقطاع أولا تقتضيه . قلت إن قلنا تقتضيه فيقتضى انه لم يبق له بعد الاخبار هذه الحالة وهى الصدق فى الحديث إما باعتباره الكذب بعد الصدق وإما بحصوله منه فى بعض الاحيان بخلاف ماكان وإما بالصمت أو بالموت ونحوه فينتفى الصدق لانتفاء الحديث ، واذا قلنا لاتقتضى الانقطاع فقد تكون تلك الحالة مستمرة . قوله إن دعواى

فى المطابقة والالتزام تحتاج إلى دليل وقد تقدم ذكر الدليل فى هذا التصنيف الذى وصل اليه . قوله فيما يتبادر الذهن وتقسيمه فى غاية الحسن فلله دره ونعم الباطل حقه ان يرمى على الكمان . قوله فى دعواى أن الجملة الاستقبالية اذا وقعت خبراً لكان انقلبت ماضية ماالدليل على ذلك وان كان الانسان يجده من نفسه فلا بد من دليل . أقول ليس عندى الا ماقدمته وارتياض وذوق .قوله فى قولى لوقلنا ان كان إنما تدل على إرتباط مطلق وقوع بمطلق وقوع لم يكن للمضى معنى لأن هذا حاصل بدونها بل له معنى وهو إمكان ان يكون وقع فى الماضى عن الاخبار لانا لانمنع أن يكون وقع بل نقول يحتمل انه إلى الآن لم يقع . أقول بارك الله فيك أنا قلت : لو قلنا ان كان انما تدل بصيغة الحصر وحينئذ إمكان أن يكون وقع فى الماضى لم يكن قبل دخولها وهى مادلت عليه صيغة الحصر فمن أين يؤخذ الامكان ولم يحدد بعدها ولم يكن قبلها فان اقتضت الانقلاب الى المضى فيكون كله ماضياً والا فيكون كله مستقبلا كمالو لم تدخل ، ثم يلزمك فى قولنا كان زيد قائما وكان زيد يقوم أن يجوز كون القيام فى الماضى أو فى وقت الاخبار وهذا لايقوله أحد . قوله فى معنى كان زيد سيقوم إيراده على إطلاق حق والرجوع للحق أحق وانى قد ذكرت التفصيل فيه فاذا صح كلامى السابق المطلق عن الاعتراض ، واما ان التنافى الذى بين السين وكان مثله بين كان واذا لاستوائهما فى التخليص للاستقبال فقد يقال ان اذا فى اقتضائها الاستقبال فرع عما وضعت له من الظرفية والشرطية بخلاف السين فانها صريحة فيه لم توضع لغيره . قوله فى طلب الفرق بين اذا وان جوابه بنحو ماتقدم فان اذا قد تتجرد للوقت وتأتى بمعنى إذ فى بعض المواضع وإن بخلافه . قوله فى القوة والفعل . أقول وضع اللفظ يقتضى الاخبار بالفعل وهو غير الشأن والصفة فارادتهما لابد لها من دليل . قوله على انى موافق على جميع ماذكره الوالد فى تصنيفه وما يقبل الذهن غيره ولكن أين الدليل على صحته ماأحسن هذا الادب بارك الله فيه سلك مايجب عليه من الادب بأخباره عن الموافقة باللفظ واكد بقوله الجميع وبالغ بقوله انه مايقبل الذهن غيره ثم قال مااقتضاه له العلم من طلب الدليل على الصحة والاستفهام اين هو وهل مخالفة اكثر من هذا وأحسن بها مخالفة فى موافقة . قوله :

فان كان فيها مايروق فانما ... يسوق العلى للنفس طيب نجار
وان تكن الاخرى فلا غروانني ... كقطرة عين للبحار تجاري [1]

---

(١) فى الاصل « بحارى » والتصويب من السياق .

فأسبل عليها ستر معروفك الذى ... سترت به قدماً على عوارى

جوابه: أبا [1] حامدوا فى كلامك كله ... يروق ومامنا لديه مجارى

وانك أنت البحر تعجز سابحاً ... أو الغيث منهلا بكل غرار

وكم لك من فكر عويص وحكمة ... غدوت بها للاقدمين تبارى

ونحن فأولى بالذى قلت قطرة ... من العين جاءت للبحار تجارى

قوله انه كتبها فى بعض نهار الخميس الثانى من ربيع الآخر . اعيذه بالله الواحد الاحد من شر العين وأقول ماشاء الله لاقوة الا بالله اللهم صل على سيدنا محمد وعلى آل محمد وسلم اللهم بارك فيه هذه تسعة عشر وصلا لو كتبها الانسان فى شهر لاجاد . وقد انتهى ماينسبون كتابته على كلام الولد الذى هو أعظم من الوالد ويخضع له المقر والجاحد امتعنى الله بحياته وزاد فى حسناته بمنه وكرمه بمحمد وآله . كتبت هذا الجواب الاخير فى بعض يوم الاحد وليلة الاثنين السابع والعشرين من شهر ربيع الآخر سنة خمس وأربعين وسبعمائة بمنزلنا بالدهشة بظاهر دمشق حرست . والحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليما كثيراً الى يوم الدين وحسبنا الله ونعم الوكيل .

﴿ كتاب الحج ﴾

قال الشيخ الامام رحمه الله : رسالة الى اهل مكة شرفها الله لما حصل لعلمائها من الاختلاف فى الآفاقى اذا وصل الى مكة قبل أشهر الحج معتمراً ثم قرن هل يجب عليه دم القران مع دم التمتع اولا يجب إلادم واحد ؟ وها أنا ابين الحكم وما يتعلق بذلك ولولا مابلغنى من الاختلاف فيها لم أتعرض لها فانى لست عند نفسى من هذا القبيل لاسيما مع علماء مكة فانهم سادتنا وشيوخنا ، وأعلم بالمناسك وغيرها منا ، واللائق بمثلى الأدب معهم والاستفادة منهم فان وقعت منهم موقعاً وحصل منها فائدة فلا غرو ان يكون عند المفضول فى آحاد المسائل شىء ليس عند الفاضل ، وإن لم تصادف قبولا فهم أهل الصفح عن جناية مرسلها ، والله المسئول أن يجعلنا من العلماء المتقين المخلصين الفائزين وان يحشرنا فى زمرة سيد المرسلين بمنه وكرمه فأقول : ان الآفاقى اذا وصل إلى مكة قبل أشهر الحج معتمراً وفرغ من عمرته ثم إعتمر من أذى الحل وحج من سنته على صورة التمتع أو قارناً وجب عليه دم التمتع أو القران اذا لم يكن توطن فى مكة ولا فيما دون مسافة القصر ، واذا اعتمر الآفاقى فى أشهر الحج وهو على مسافة القصر

(1) فى الاصل « أنا » وهو خطأ ظاهر .

من مكة أو من الحرم ودخل مكة ففرغ من عمرته ثم قرن منها فى سنته فلا يجب عليه إلا دم واحد للتمتع ولاشىء يشيب قرانه من مكة . وبيان هذه المسائل بقواعد : (القاعدة الاولى)أن من يكون من حاضرى المسجد الحرام يجب عليه دم التمتع بالاجماع وهو دم جبر عندنا ، وعند أبى حنيفة انه دم نسك ويجب عليه دم القران اذا قرن عند جمهور العلماء، وروى عن ابن مسعود وابن عمر وخالف فى ذلك طاووس وداود فقالا لادم على القارن ؛ وفى حقيقة هذا الدم هل هو جبر او نسك وجهان لأصحابنا والصحيح المشهور أنه جبر ولم أر من صرح بجبر بأن الخلاف فى دم التمتع ، ومن كان من حاضرى المسجد الحرام لايجب عليه دم التمتع ولا دم القران ؛ وحكى الحناطى من أصحابنا وجهاً ان عليه دم القران ، قال الرافعى ويشبه أن يكون هذا الخلاف مبنياً على الوجهين فى أن دم القران دم جبر أو نسك والمشهور الأول فلا جرم لم يجب على الحاضر؛ وعند أبى حنيفة لايشرع للمكى تمتع ولا قران فان تمتع أوقرن فعليه دم للاساءة وينبنى البحث معه على مايعود اليه اسم الاشارة فى قوله تعالى (ذلك لمن لم يكن أهله حاضرى المسجد الحرام) فليس له تمتع فاذا تمتع فقد أساء وعليه دم ؛ ومن أحرم منهم بالنسكين اذ نقصت عمرته بأن أحرم بالحج بعد مافعل طرفاً من شواط العمرة أو نقص حجه فى قول أبى حنيفة وان نقصت عمرته فى قول أبى يوسف ومحمد بأن احرم بعد ماأتى بأكثر الطواف مضى فيهما ولزمه دم جبران . هذا تفصيل مذهبه فى التمتع والقران لأهل مكة، وأما عندنا فالتمتع والقران مشروعان لأهل مكة كما لغيرهم ولكن لادم عليهم فيهما للآية الكريمة ، ونجعل إسم الاشارة عائداً الى آخر الشرط وهو قوله تعالى(فما استيسر من الهدى).

(القاعدة الثانية) فى تفسير الحاضر المراد بالآية حكى عن ابن المنذر عن الشافعى قولا قديماً انه من كان أهله دون الميقات ، ورأيت فى الآملاء مايحتمل ذلك فان أريد بذلك أن كل من كان دون الميقات بعدت أو قربت فهو من الحاضرين فهذا غريب فى النقل عن الشافعى لكنه مذهب أبى حنيفة ؛ ورده الأصحاب بأنه يوجب أن يكون القريب من ذى الحليفة ومسيرتها عشرة أيام حاضرا والذى فى يلملم ومسيرتها يومان ليس بحاضر ، وان أريد به ان من كان دون مسافة القصر فهذا صحيح ويوافق ماهو المشهور عن الشافعى ؛ وفى اعتبار هذه المسافة من الحرام أو من مكة وجهان اصحهما الأول وهو الذى ذكره العراقيون ومال اليه الرافعى فى الشرح وصححه النووى والثانى صححه الرافعى

فى المحرر وإنما اعتبرنا هنا المسافة من الحرم على الصحيح فى طواف الوداع من مكة على الصحيح لأن طواف الوداع للبيت مناسب اعتبار مكة ، وهنا الآية الكريمة ناصة على المسجد الحرام والمراد منه كما هو غالب استعمال القرآن وكان ابتداء المسافة منه وإنما ألحقنا من فى المسافة بمن فى الحرم لأن من قرب من الشيء كان حاضراً اياه قال الله تعالى (واسألهم عن القرية التى كانت حاضرة البحر) قال المفسرون هى ايلة ومعلوم انها ليست فى البحر وانما هى مقارنة له ، وقد يرد على هذا شيئان احدهما ان من تمتع فى هذه المسافة فقد ربح أحد السفرين وإن كان من الحاضرين . وأجاب القاضى أبو الطيب عن هذا بأن من كان من بعض القرى القريبة من مكة لم يترفه ترفها له تأثير باحرامه بالحج من مكة لا برجوعه الى قريته لامشقة عليه فيه والغريب فى رجوعه الى الميقات مشقة وترفه له تأثير ؛ الثانى ان من كان دون مسافة القصر خارجاً عن الحرم وأراد النسك لايحل له ان يجاوز موضعه الا محرماً ولو اعطى حكم المقيم لجاز له المجاورة والاحرام من مكة . وجوابه انه لايلزم أن يكون كالحرم من كل وجه ، ونقل القاضى أبو الطيب عن ابن عباس وسعيد ابن جبير أن حاضرى المسجد الحرام أهل الحرم ؛ ومذهب مالك انهم اهل مكة وأهل ذى طوى قال القاضى أبو الطيب وهو يوافق قول ابن عباس وسعيد ابن جبير لأنه ليس فى الحرم غير مكة قرية عامرة غير ذى طوى ؛ واغرب ابن التلمسانى فقال إن الغزالى حكى وجهاً ان حاضرى المسجد الحرام أهل الحرم خاصة وهذا الوجه لم أره فى كلام الغزالى ولا فى كلام غيره فلنعرض عنه ونتكلم على المشهور وهو اعتبار مسافة القصر والشرط أن يكون دونها فمن كان فى مسافة القصر فحكمه حكم من فوقها ؛ هكذا صرح به الأصحاب واقتضاه كلام الشافعى فى الاملاء ، وعبارة المحرر موهمة خلاف ذلك وليس بصحيح . (القاعدة الثالثة) وعليها مدار البحث فى هذه المسألة أن الحضور هل يعتبر فيه الاستيطان أو الاقامة أو مجرد الكون هناك ؟ الذى دل عليه كلام الشافعى وجمهور الاصحاب أن المعتبر فى اسم الحاضر الاستيطان : قال الشافعى فى الاملاء من كان من أهل مكة فسكن غيرها ثم تمتع فعليه ماعلى المتمتع والسكن النقلة بالبدن والاجماع على إيطان البلاد والانقطاع إليها لاحد لذلك إلا ذلك قل أو كثر . هذه عبارة الشافعى . وقال القاضى الحسين وصاحب التهذيب : العبرة فيه بالاستيطان والسكنى دون المنشأ والمولد . وقال الرويانى فى البحر : لوطال مقام مكى فى بلد

ولم ير معه ان يتخذه وطناً لم يكن عليه دم المتعة لأنه لم يخرج عن كونه مكياً.
وقال البغوى فى التهذيب : لو أن مكياً خرج الى الكوفة تاجراً فلما عاد من الميقات محرماً بعمرة فهو من الحاضرين . وقال النووى : لو خرج المكى الى بعض الآفاق لحاجة ثم رجع وأحرم بالعمرة فى أشهر الحج ثم رجع من عامه لم يلزمه عندنا دم بلا خلاف . وهذا الذى نقله الشيخ محيى الدين عندنا نقله ابن المنذر عن مالك وأحمد ثم قال وهذا على مذهب الشافعى .وقال طاوس : يلزمه الدم . فهذه النقول كلها صحيحة فى اعتبار الاستيطان،وهكذا قال الشافعى والاصحاب فى مسائل منها لو كان له مسكنان قريب وبعيد فان كان مقامه باحدهما اكثر فالحكم له وان استويا وكان أهله وماله فى أحدهما دائماً أو اكثر فالحكم له فان استويا فى ذلك وكان عزمه الرجوع الى أحدهما فالحكم له فان لم يكن له عزم فالحكم للذى خرج منه . هذه عبارة الماوردى والبغوى وعبارة المتولى فالاعتبار بالعبور على الميقات ؛ وعبارة ثالثة حكاها الرويانى ان الاعتبار بموضع احرامه ، وهذه العبارات بمعنى واحد والمراد أن الحكم للذى خرج منه فان كان حال مايحرم يخرج من مكة فهو من الحاضرين وإن كان يخرج من الكوفة فهو ليس من الحاضرين ؛ ولو استوطن غريب مكة فهو حاضر ولو إستوطن مكى العراق فليس بحاضر ولوقصد الغريب مكة فدخلها متمتعاً ناوياً الاقامة والاستيطان بها بعد الفراغ من النسكين أو من العمرة أو نوى الاقامة والاستيطان بها بعد ما اعتمر فليس بحاضر فلا يسقط عنه الدم حتى يكون مستوطناً قبل العمرة . هذه عبارة الشافعى ، وهذه المسائل نص عليها فى الاملاء وتبعه الاصحاب منهم الماوردى وغيره وكذلك نص على التفاصيل المذكورة فى المسئلتين إلا القسم الآخر فلم ينص عليه واتفق الأصحاب عليه ؛ وذكر هذه المسائل كلها يدل لاعتبار الاستيطان فلا يسمى حاضر المسجد الحرام حتى يكون مستوطناً هناك ومن إستوطن غيرها من الآفاق خرج عنه إسم الحاضر ومن استوطن ذلك المكان من أهل الآفاق صار حاضراً وخرج عنه اسم الآفاقى ومن خرج من مكة الى غيرها من الآفاق ولم يستوطن لم يخرج عنه اسم الحاضر . هذا ماعليه جمهور الاصحاب تبعاً للشافعى ، ومن الدليل له قوله تعالى (ذلك لمن لم يكن أهله حاضرى المسجد الحرام) فذكر الأهل كناية عن الاستيطان لأن الاهل غالباً تكون حيث الشخص مستوطناً ولا يضرنا مع قولنا انه كناية كون الشخص لاأهل له أوله أهل ليسوا معه . وقال الغزالى : إن الحاضر من كان بينه

وبين مكة دون مسافة القصر سواء كان مستوطناً أم مسافراً حتى أن الآفاقى اذا جاوز الميقات غير مريد نسكا فلما دخل مكة عن له ان يعتمر ثم حج لم يلزمه الدم قال وان عن له ذلك قبل دخول مكة على من مسافة القصر فاحرم بالعمرة من موضعه ثم حج فى تلك السنة ففيه وجهان ، واستدل للزوم الدم بأن الحاضر لا يتناوله الا اذا كان فى نفس مكة أو كان مستوطناً حواليها ، وهذا [1] الذى قاله الغزالى اخيراً يخالف ماقاله اولا ، قال ابن الرفعة : واذا صح ماذكره حصل فى المسألة ثلاثة أوجه ، واستبعد الرافعى هذا الثالث جداً وهو كما استبعد ، وصحح الرافعى فى المسألة الثانية التى ذكرها الغزالى لزومه واختار النووى لزوم الدم فى المسألتين وسنتكلم عليه فيما بعد . وأما ماقاله الغزالى أولا من عدم اعتبار الاستيطان مطلقاً فقد يشهد له اتفاقهم فى قوله صلى الله عليه وسلم فى المواقيت ومن كان دون ذلك فمن حيث انشأ حتى أهل مكة من مكة ان المراد به كل من بمكة مقيماً كان أو غيره حتى لو أن مكياً سافر إلى بعض البلاد واستوطن بها أولم يستوطن فاذا جاء الى مكة وأراد أن يجتاز بالميقات مريدا للنسك فعليه ان يحرم كما صرح به القاضى ابو الطيب والمتولى وذلك مالا خلاف فيه فكما فسر أهل مكة بمن فيها بالنسبة الى المواقيت فكذلك بالنسبة الى التمتع . والجواب عن هذا ان فى المواقيت قال صلى الله عليه وسلم « هن لهن ولمن أتى عليهن من غير أهلهن » وأمر المتمتعين الذين كانوا معه صلى الله عليه وسلم بالاحرام بالحج من مكة ولم يكونوا مستوطنين بها ولا مقيمين فدل على ان المعتبر فى المواقيت مجرد الكون ، وأما هنا فلم يدل دليل على اعتبار ذلك ، والآية الكريمة (لمن لم يكن أهله حاضرى المسجد الحرام) وذكر أهل الشخص كناية عن محل اقامته كما سبق فاتبعنا فى ذلك من الموضعين مادل عليه النص ، ومما يدل على الفرق بين البابين اتفاق العلماء على ان حكم ذى طوى حكم مكة فى التمتع وليست حكمها فى الميقات . فان قلت : ماذكره الغزالى هل وافقه عليه أحد من اهل المذهب او هو منفرد بذلك وما محل الخلاف وما فائدته ؟ قلت : اذا اخذ تفسير الغزالى مطرداً منعكساً كان المراد بالتفصيل فان عكسه يقتضى ان من بينه وبين مكة مسافة القصر او اكثر ليس بحاضر مستوطناً كان أو مسافراً ويقتضى أن المكى اذا خرج الى بعض الآفاق بنية العود ثم رجع وتمتع انه ليس بحاضر حتى يلزمه الدم ، وهذا خلاف ماقدمناه عن

(١) فى الاصل « وهو » .

الشافعي وسائر الاصحاب وجمهور العلماء ماعدا طاووس . فان قال الغزالي بذلك فهو منفرد به عن الأصحاب ، واما طرده فانه يقتضى ان الآفاقى اذا وصل الى مادون مسافة القصر يكون حاضراً وهذا قد صرح به ، وفى تلويح كلام الاصحاب وتصريح بعضهم مايخالفه وقد قدمنا ذلك وفى كلام بعضهم مايحصل موافقته فان صاحب الشامل وصاحب البيان ذكرا عن الشيخ ابى حامد انه حكى عن نصه فى القديم انه اذا مر بالميقات ولم يحرم حتى بقى بينه وبين مكة مسافة القصر ثم احرم بالعمرة فعليه دم الاساءة وعليه دم التمتع لأنه صار من حاضرى المسجد الحرام . ولا ادرى هل هذا التعليل من كلام الشافعى أم من كلام الشيخ ابى حامد ، وأياً ماكان فظاهره موافق لما قاله الغزالى وان اسم الحاضر لايطلق على من ينتهى الى هناك والله اعلم .

﴿ مسألة ﴾ خنثى مشكل احرم وستر رأسه ثم احرم احراما آخر وستر وجهه هل تجب عليه فدية لتحقق سببها فى أحد الاحرامين لا بعينه وهل يدخل ذلك فى قول الاصحاب انه اذا سترها افتدى وهل يشبه مااذا مس فرجه وصلى الصبح ثم مس الآخر وصلى الظهر ؟

﴿ الجواب ﴾ تجب عليه الفدية بتحقق سببها وإن جهل عينه لكون الواجب شيئا واحداً معلوما وبهذا فارق مااذا مس احد فرجيه وصلى الصبح ثم الآخر وصلى الظهر وتوضأ بينهما حيث لاقضاء على الاصح لأن الذى يجب قضاؤه ليس واحدا معلوما ولا يقال يجب قضاؤهما كما لو نسى صلاة من خمس لأن المدرك هنا ان الاصل عدم الاداء وهنا تحقق اداؤها ، ويفارق ايضا مااذا لم يتوضأ بينهما حيث يجب قضاء الظهر وهو كونه محدثا فيها ، وفى الفدية لم يتحقق السبب فى احرام معين وانما السبب ماقدمناه ، وجهالة عين السبب لاتقدح فى ترتيب المسبب كما لو تحقق انه نام أو بال من غير تعيين فيجب الوضوء وان جهل عين سببه . وأما دخوله فى قول الاصحاب انه اذا سترها افتدى فلا لأنهم انما أرادوا فى الاحرام الواحد والله اعلم . ومما يشبه مسألتنا أيضا لو حلف بالله يمينين على شيئين وتحقق انه حنث فى أحدهما وجهل عينه فانه تجب عليه كفارة واحدة لأحد اليمينين والله أعلم .

﴿ مسألة حضرت فى شهر ربيع الاول سنة أربع وخمسين وسبعمائة ﴾

رجل حج فى سنة ثلاث وخمسين وأكمل حجه ودخل إلى مكة فحصل له عذر عن الخروج الى العمرة فقيل له طف واسع واحلق ثم اخرج فاحرم ، ثم طافه

وسعى وحلق قاصداً بذلك العمرة ثم خرج الى التنعيم فأحرم العمرة من مساجد عائشة وسافر معتقداً انه بذلك كملت عمرته وجاء الى بلده فجامع امرأته، ثم قيل له احرامك باق فحضر يسأل الجواب .

الذي يظهر أن احرامه الاخير من مساجد عائشة لم يصح لأنه إنما قصد به الاحرام بالعمرة السابق أفعالها وذلك لايصح ولم يقصد افعالا جديدة واذا كان كذلك فلا يلزمه شيء ، وافعاله التي فعلها بمكة إن لم ينوبها العمرة بل قصدبها وبما يوقعه بعد ذلك من النية عمرة فلا تصح عمرة ولا يلزمه بها شيء وتبقى العمرة في ذمته وان لم يكن اعتمر عمرة الاسلام ، وان كان قصد بها العمرة فهي نية واحرام من مكة بعمرة فاذا أتى بأفعالها فالصحيح انها تجزئه وعليه دم المجاورة فلما خرج الى التنعيم سقط الدم في وجوب اعادة الاعمال وجهان : فان قلنا يجب فالاحرام باق أو قلنا بأن الاحرام الاخير من مساجد عائشة صحيح موجب اعمالا اخرى لما جاوز ذلك المكان وصار بينه وبين مكة مسافة لا يمكنه الرجوع اليها لخوف قطع الطريق ونحوه مما هو معروف كان الشيخ صدر الدين ابن المرحل يقول انه كالمحصر فيتحلل ، وهذا ليس ببعيد وان لم يكن منقولا لأن العرب ومن يجري مجراهم في الطريق في هذا الزمان يمنعون الناس من الوصول الى البيت لتسلطهم على النفوس والاموال . فهذا المعنى اذا حقق تبين ان هذه الصورة الرابعة صورة من صور الاحصار وحكم الاحصار التحلل ، وبعد الذبح يحلق رأسه فاذا حصلت هذه الثلاثة النية والذبح ثم الحلق حصل التحلل وصار حلالا يحل له مايحل للحلال من اللبس والجماع وغيرهما ولا يجب عليه قضاء اذا لم تكن العمرة فرضاً ، والذبح لايشترط أن يكون في الحرم بل أي مكان شاء والمذبوح هو الذي يجوز في الاضحية فان كان بقراً أو إبلا فثني وإن كان معزاً أو ضأناً والخيرة اليه في ذلك ، ولا يجوز له ان يأكل منه بل يفرقه على المساكين ، وأما الجماع الذي حصل منه وهو جاهل فلا تفسد به العمرة على الصحيح ولا يلزمه به شيء وكذا ماحصل منه من اللباس والطيب أما اذا صدر منه حلق أو قلم ظفراً فلا فرق فيه بين العالم والجاهل . فان قيل باحرامه فالفدية واجبة عليه ، وتفصيله اذا تعدد في مجلس أو مجالس مذكور في كتب الفقه فالاحتياط لهذا الرجل إن أمكنه ان يرجع الى مكة ناوياً عند الميقات العمرة فيطوف ويسعى ويحلق أي وقت كان فيتخلص بيقين فان لم يفعل وتحلل هنا بالذبح والنية ثم الحلق فأرجو أن يكفيه ولا قضاء عليه اذا كان تطوعا

وان لم يفعل بل أخذ بأن ذلك الاحرام لم يصح وجوز أنه لاشيء عليه أيضا ، ولنا مواضع لايصح الاحرام فيها وقد ذكر الرويانى وجهين فيمالوقال: أحرمت بنصف نسك . وتوقف النووى فيه وتوقفه قد يكون ميلا الى الجزم بالصحة أو بالبطلان ، والصورة التى نحن فيها أولى بالبطلان لأن الأعمال المتقدمة التى احرم بها جميع الاعمال لا نصفها ويستحيل التزامها فالتزامها التزام ما لا يلزم . هذا الذى ظهر لى فى ذلك مع إشكاله ولم اقله ليقلدنى احد فيه بل لينظر فيه وأنا انهى كل أحد أن يقلدنى فيه فليأخذ كل أحد خلاصه فيما يقربه من الله ويبعده من معاصيه ويتقى[1] الحرام والشبهات عصمنا الله منها . فلا عليه أن يموت يهوديا أو نصرانيا وذاك أن الله تعالى يقول فى كتابه (ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا) قال غريب وفى اسناده مقال[2] وهلال بن عبد الله مولى ربيعة مجهول والحارث ضعيف فى الحديث . وقد روى ابن عدى فيه أيضا من حديث أبى هريرة وابى أمامة ولا يصح منها كلها شيء ،وضعف هذه الاحاديث قد كفانا مؤونة النظر فى معانيها ، وقد اتفق العلماء على ان الحج فرض عين على كل مكلف حر مسلم مستطيع مرة فى العمر الا من شذ فقال إنه يجب على كل خمسة اعوام مرة ، ومتعلقه ماروى ان النبي صلى الله عليه وسلم قال « على كل مسلم فى كل خمسة اعوام أن يأتى بيت الله الحرام » حكاه ابن العربى وقال : قلنا رواية هذا الحديث حرام فكيف اثبات حكم به انتهى كلامه . والحديث الذى أشار اليه قد رويناه من طريق الحسن بن عرفة وغيره : حدثنا خلف ابن خليفة حدثنا العلاء بن المسيب عن أبيه عن ابى سعيد الخدرى قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إن عبداً وسعت له الرزق وصحت له جسمه لم يفد الى فى كل خمسة اعوام مرة والله لمحروم » خلف بن خليفة ضعيف والمسيب كثير الغلط . قال الدارقطنى وقد روى من غير طريق ولا يصح منها شيء. وقد صح عن النبي صلى الله عليه وسلم من حديث أبى هريرة قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : ايها الناس قد فرض عليكم الحج فحجوا فقال لكل عام يارسول الله فسكت حتى قالها ثلاثا فقال لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم ثم قال ذرونى ماتركتكم فانما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على انبيائهم فاذا امرتكم بشيء فائتوا منه مااستطعتم واذا نهيتكم عن شيء فدعوه. رواه مسلم والرجل الذى لم يذكر اسمه هو الاقرع بن حابس ، وروى ابن عباس

---

(١) فى الاصل « وينفى » . (٢) فى الاصل « فقال » .

ان الاقرع بن حابس سأل النبى صلى الله عليه وسلم فقال يارسول الله أنحج فى كل سنة او مرة واحدة قال بل مرة واحدة فمن زاد فهو تطوع . رواه الامام احمد وابو داود وابن ماجه ، وابو البختري [١] اسمه سعيد بن فيروز [١] قال البخاري لم يدرك عليا . واختلف العلماء فى القدرة على الحج وهى الاستطاعة المذكورة فى قوله تعالى (ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا) فزعم قوم انه من قدر على الوصول الى البيت راكبا أو راجلا مع السبيل الآمنة المسلوكة فهو مستطيع ، والى هذا ذهب مالك فى المشهور عنه وغيره ، وقال آخرون : الاستطاعة الزاد والراحلة وبه قال ابو حنيفة والشافعى والثورى وغيرهم .وعن ابن عمر رضى الله عنهما قال جاء رجل الى النبى صلى الله عليه وسلم فقال يارسول الله مايوجب الحج قال الزاد والراحلة . رواه الترمذى وابن ماجه . وعن ابن عباس رضى الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الزاد والراحلة يعنى قوله (من استطاع اليه سبيلا) . رواه ابن ماجه ، وفيه عن أنس وابن مسعود وعائشة رضى الله عنهم . وقال الحافظ المقدسى فى حديث أنس ولا أرى ببعض طرقه بأسا ، وأما خلاص من لم يحج من هذه الأمم فقد اختلف الناس هل يجب على الفور أو التراخى إلا أن ينتهى إلى حال يظن فواته لو أخره . وقال أبو حنيفة ومالك وآخرون : هو على الفور ، وقد روى من حديث ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم « من أراد الحج فليعجل » رواه الامام احمد وأبو داود وابن ماجه بألفاظ مختلفة . فان قلنا بوجوبه على الفور فمؤخره يعصى بالتأخير عن أول وقت الامكان وقد اختلف الناس فى تأويل قوله تعالى (ومن كفر فان الله غنى عن العالمين) فقال ابن عباس اى من زعم أن الحج ليس بفرض . وقال قوم المعنى من كفر بالله ، وقيل المعنى من كفر بهذه الآيات التى فى البيت . وقيل المعنى فقد كفر بأن وجد مايحج به ثم لم يحج ، وهذا التأويل موافق لما ذهب اليه ابن حبيب من أن الحج والصيام والزكاة مثل الصلاة من ترك فعل شىء منها وإن كان مقراً بفرضها فهو كافر . وهو مذهب انفرد به ابن حبيب وانما قال قوم من أهل العلم ذلك فى تارك الصلاة خاصة هل يقتل أو يؤدب بالضرب والسجن . وعن عمر بن الخطاب رضى الله عنه : لقد هممت أن أبعث رجالا إلى هذه الامصار فلينظروا كل من كان له جدة ولم يحج فيضربوا عليهم الجزية ماهم بمسلمين ماهم بمسلمين . رواه سعيد بن منصور والحسن لم يسمع من عمر ، ومن حديث ابن عباس

---

(١) الاسمان فى الاصل مصحفان ، والتصحيح من الخلاصة كما تقدم .

قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « لاصرورة فى الاسلام » رواه الامام احمد وأخرجه أبو داود فى الحج وابن ماجه فى النكاح ، والصرورة بالصاد المهملة هو الذى لم يحج وهو أيضا الذى لم يتزوج ، ومعناه لافعل صرورة فى الاسلام أى أنه ليس من شأن المسلمين ؛ وقد ضعف ابن عدى هذا الحديث وصححه الحاكم وهو إلى الصحة أقرب إن شاء الله تعالى ، وإن قلنا بوجوبه على التراخى فمات ولم يحج فقال ابراهيم النخعى وبعض السلف لايصح الحج عن ميت ولا غيره بحال، وقال أبو حنيفة ومالك لايحج عنه إلا أن يوصى به . وقال الشافعى وجمهور السلف يحج عن الميت عن فرضه وعن نذره سواء أوصى به أم لا ويجزىء عنه . ومذهب الشافعى وجماعة ان ذلك واجب فى تركته يخرج من رأس ماله والله أعلم .

﴿مسئلة﴾ الدعاء فى الطواف اذا كان مأثورا هل هو أفضل من قراءة القرآن فى الطواف أم القراءة أفضل منه .

﴿الجواب﴾ قال الشيخ الامام رحمه الله أطلق المتأخرون أن الدعاء المأثور أفضل فى الأصح و نقل الشيخ أبو حامد عن نص الشافعى أن القرآن أفضل من الذكر ، والمختار أن يقال فى المواضع التى ورد فيها ذكر خاص أو دعاء خاص يكون هو أفضل وما سوى ذلك من المواضع التى لم يرد فيها شىء خاص يكون القرآن أفضل من الذكر والدعاء وإن كان مأثورا ، ويحمل قول الاصحاب المأثور على المأثور بخصوصه فى ذلك المحل فيستمر ماقالوه من التصحيح ، ونص الشافعى المذكور لاينافيه ، ولا شك أن القرآن أفضل الذكر ولكن ثم مواضع طلب فيها ذكر خاص فلايشرع تفويته بالقرآن ولا بغيره بل مواضع شرع فيها الذكر ولم يشرع فيها القرآن كالركوع والسجود والله تعالى أعلم انتهى .

﴿ تنزل السكينة على قناديل المدينة ﴾

﴿فصل﴾ للشيخ الامام قدس الله روحه كتاب سماه (تنزل السكينة على قناديل المدينة) وهو هذا قال رحمه الله : الحمد لله الذى أسعدنا بنبيه محمد صلى الله عليه وسلم سعادة لاتبيد وأشهد ان لااله إلا الله وحده لاشريك له الولى الحميد واشهد أن محمداً عبده ورسوله الهادى إلى كل أمر رشيد صلى الله عليه وعلى آله صلاة تليق بجلاله لاتزال تعلو وتزيد وسلم تسليما كثيرا إلى يوم المزيد . وبعد فان الله يعلم أن كل خير أنا فيه ومن على به فهو بسبب النبى صلى الله عليه وسلم والتجائى اليه واعتمادى فى توسلى إلى الله فى كل أمورى عليه فهو وسيلتى إلى الله فى الدنيا

والآخرة وكم له على من نعم باطنة وظاهرة ، وانه بلغنى أنه وقع كلام فى بيع القناديل الذهب التى هى بحجرته المقدسة التى هى على الخير والتقوى مؤسسة ليصرف ثمنها فى عمارتها وعمارة الحرم فحصل لى من ذلك هم وغم فأردت أن أكتب ماعندى من ذلك وأقدم حديثاً صحيحاً يكون فى الاستدلال من أوضح المسالك فأقول وبالله التوفيق والهداية الى سواء الطريق أخبرنا على بن محمد بقراءتى عليه قلت له قرئ على الحسين بن المبارك وأنت حاضر أن أبا الوقت أخبره قال أخبرنا أبو الحسن الداودى انا ابن حمويه أنا الفربرى أنا البخارى ، وأخبرنا جماعة آخرون قالوا سمعنا الحسين بن المبارك بالاسناد المذكور إلى البخارى وزاد على بن محمد أنا أبو عمرو بن الصلاح أنا منصور أنا الفارسى والسحامى والشادياخى سماعا وأبو جدى اجازة قال الفارسى وهو محمد بن اسماعيل وأبو جدى أنا سعيد الصوفى أنا أبو على النسوى وقال السحامى وهو وجيه والشادياخى وأبو جدى أنا الحفصى ثنا الكشميهنى قالا أنا الفربرى ح وأنا على بن عيسى بن سليمان الشافعى أنا أبى أنا منجب أنا أبو صادق أنا كريمة أنا الكشميهنى أنا الفربرى أنا البخارى قال باب كسوة الكعبة حدثنا عبد الله بن عبد الوهاب ثنا خالد ابن الحرث ثنا سفيان ثنا واصل الاحدب عن أبى وائل قال جئت الى شيبة قال البخارى وحدثنا قبيصة ثنا سفيان عن واصل عن أبى وائل قال جلست مع شيبة على الكرسى فى الكعبة فقال لقد جلس هذا المجلس عمر فقال لقد هممت ان لاأدع فيها صفراء ولا بيضاء الا قسمتها . قلت ان صاحبيك لم يفعلا قال هما المرءان أقتدى بهما . وبالاسناد الى البخارى قال كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة ثم قال فى هذا الكتاب : باب الاقتداء بسنن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقول الله تعالى (واجعلنا للمتقين إماما) قال أئمة نقتدى بمن قبلنا ويقتدى بنا من بعدنا . وقال ابن عون : ثلاث أحبهن لنفسى واخوانى هذه السنة ان يتعلموها ويسألوا عنها والقرآن يتفهموه ويسألوا عنه ويدعوا الناس إلا من خير . حدثنا عمرو بن العباس ثنا سفيان عن واصل عن أبى وائل قال جلست الى شيبة فى هذا المسجد قال جلست الى عمر فى مجلسك هذا فقال هممت ان لاأدع فيها صفراء ولا بيضاء الا قسمتها بين المسلمين فقلت ماانت بفاعل قال لم فقلت لم يفعله صاحباك قال هما المرءان يقتدى بهما . وأخبرنا الحافظ الامام عبد المؤمن الدمياطى انا ابن المقير سماعا اخبرنا الفضل بن سهل اجازة قال اخبرنا الخطيب ابو بكر اجازة قال ابن المقير وانا ابن ناصر اجازة أنا ابن السمرقندى

وابن الفراء والماوردي سماعا قال ابن السمرقنـدي والفراء انا الخطيب سماعا ، وقال الماوردي انا ابو على التسترى قال الخطيب والتسترى انا ابو عمرو الهاشمى انا أبو على اللؤلؤى ثنا أبو داود قال باب فى مال الكعبة انا احمد بن حنبل ثنا عبد الرحمن بن محمد المحاربى عن الشيبانى عن واصل الاحدب عن شقيق عن شيبة يعنى ابن عثمان قال قعد عمر بن الخطاب فى مقعدك الذى انت فيه فقال لاأخرج حتى اقسم مال الكعبة . قال قلت ماأنت بفاعل قال بلى لافعلن قال قلت ماانت بفاعل قال لم ؟ قلت لأن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم قد رأى مكانه وأبو بكر وهما أحوج منك الى المال فلم يحركاه[1] فقام فخرج. واخبرنا القاضى محمد بن عبد العظيم بن السقطى بقراءتى عليه عن ابى بكر ابن باحا اجازة أنا ابو زرعة سماعا لهذا الحديث انا ابو منصور المقومى اجازة ان لم يكن سماعا ثم ظهر سماعه انا ابو طلحة الخطيب أنا ابن بحر ثنا ابن ماجه قال باب مال الكعبة ثنا أبو بكر بن أبى شيبة ثنا المحاربى عن الشيبانى عن واصل الاحدب عن شقيق قال بعث رجل معى بدراهم هدية الى البيت قال فدخلت البيت وشيبة جالس على كرسى فناولته اياها فقال[2] ألك هذه قلت لا ولو كانت لى لم آتك بها قال اما لئن قلت ذلك لقد جلس عمر بن الخطاب مجلسك الذى انت فيه فقال لااخرج حتى أقسم مال الكعبة بين فقراء المسلمين. قلت ماأنت بفاعل قال لافعلن قال ولم[3] قلت لان النبي صلى الله عليه وسلم قد رأى مكانه وابو بكر وهما احوج منك الى المال فلم يحركاه فقام كما هو فخرج . هذا حديث صحيح اخرجه هؤلاء الائمة الثلاثة كما ذكرناه وهو عمدة فى مال الكعبة ، ومال الكعبة هو مايهدى اليها أو ينذر لها واياك ان تغلط وتعتقد أن ذلك يصرف الى فقراء الحرم فانما ذلك فيما اذا كان الاهتداء الى الحرم أو الى مكة اما اذا كان الى الكعبة نفسها فلا يصرف الا اليها ولهذا قال الشيخ ابو اسحق فى المهذب وان نذر الهدى للحرم لزمه فى الحرم ثم قال وان كان قد نذر الهدى لرتاج الكعبة وعمارة مسجد لزمه صرفه فيما نذر ، وقال الرافعى إذا نذر أن يجعل مايهديه فى رتاج الكعبة وتطييبها قال ابراهيم المروروذى ينقله اليها ويسلم إلى القيم ليصرفه الى الجهة المنذورة الا أن يكون قد نص فى نذره أن يتولى ذلك بنفسه فهذان النقلان يبينان لك ذلك ، ونقل المهذب أصرح ، وليس ذلك كما لو نذر الهدى

---

(١) فى بعض طبعات ابى داود « يخرجاه » وفى ابن ماجه « يحركاه » كما هنا .

(٢) زاد فى سنن ابن ماجه « له » (٣) فى ابن ماجه « ولم ذاك » .

وأطلق فانه لم يعين المهدى اليه وهنا عينه وهو الـكعبة وإذا وجدنا مالا فى الـكعبة واحتمل أن يكون من هذه الجهة حملناه عليها عمـلا باليد كما تبقى أيدى أرباب الاملاك على ما بأيديهم فـكذلك يبقى ما فى الـكعبة من المال على ما هو عليه لا نحركه كما فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم . فان قلت فما مستند عمر رضى الله عنه فيما هم به ؟ قلت عمر رضى الله عنه إمام هدى وأبو بكر أعظم منه ورسول الله صلى الله عليه وسلم أعظم منهما والهدى كله فيما جاء به فلا يلزمنا النظر فيما كان سبب هم عمر رضى الله عنه وقد رجع عنه لمجرد ما سمع عن رسول الله ﷺ وأبى بكر رضى الله عنه وهو أعلم بهما وأطوع لهما . وقال ابن بطال أراد عمر أن يصرفه فى منافع المسلمين نظراً لهم فلما أخبره شيبة صوب فعله وانما تركاه لأن ما جعل للـكعبة وسبل لها يجرى مجرى الاوقاف ولا يجوز تغيير الاوقاف وفى ذلك أيضاً تعظيم الاسلام وحرماته وترهيب العدو ؛ وعن الحسن قال عمر لو أخذنا ما فى البيت يعنى الـكعبة فقسمناه . فقال له أبى بن كعب والله ما ذلك لك قال لم قال لان الله قد بين موضع كل مال وأقره رسول الله ﷺ قال صدقت ، وقال ابن بطال فى صدر كلامه إن عمر رأى أن ما فيها من الذهب والفضة لا تحتاج اليه لكثرته . ويؤخذ من تبويب البخارى وادخاله هذا الحديث فيه ان حكم الـكسوة حكم المال وقال ابن بطال أيضا فى كتاب الاعتصام أراد أن يقسم المال الذى تجمع وفضل عن نفقتها ومؤنتها ويضعه فى مصالح المسلمين فلما ذكره شيبة أن النبى صلى الله عليه وسلم وأبا بكر بعده لم يعرضا له لم يسعه خلافهما ورأى أن الاقتداء بهما واجب وربما تهدم البيت أو خلق بعض آلاته فصرف ذلك المـال فيه ولو صرف ذلك المال فى مصالح المسلمين لـكان كأنه قد أخرج عن وجهه الذى سبل له . فان قلت قد ذكر الفقهاء وجهين فى صحة الهبة للمسجد وانه هل يملك أو لا يملك . قلت أصحهما الجواز وانه تصح الهبة ويقبلها قيمه ويملك ويؤخذ له بالشفعة ، والوجه الآخر ضعيف ويرد عليه بالحديث أو لا يرد عليه بل يكون الوجه خاصاً بالهبة المفتقرة إلى إيجاب وقبول . واما الاهداء إلى الـكعبة فأصله معهود قال الله تعالى (هدياً بالغ الـكعبة) وان كان ذلك فى الفداء لـكنه عرف به مشروعية هذا النوع واضافته الى الـكعبة ، وقد اختلف الفقهاء فى الوقف على المسجد هل هو وقف على المسلمين أو على مصالح المسجد ؟ والأصح الثانى والقائل بالأول لا يريد أنه وقف على المسلمين يصرفونه فيما شاءوا بل يختص بالمسجد قطعاً وانما حمله على جعله على المسلمين انهم القابلون للتملك والجهاد لا يقبل التملك

وجوابه أن الجهاد إذا كان له جهة يصرف فيها ويحتاج اليه فذلك معنى الملك فظهر بها القطع بثبوت اختصاص الكعبة بما يهدى اليها وما ينذر لها وما يوجد فيها من الاموال وامتناع صرفها فى غيرها لا للفقراء ولا للحرم الخارج عنها المحيط بها ولا لشىء من المصالح إلا أن يعرض لها نفسها عمارة أو نحوها فحينئذ ينظر فان كانت تلك الأموال قد أرصدت لذلك فتصرف فيه والا فيختص بها الوجه الذى أرصدت له فلا يغير شىء عن وجهه فالمرصد للبخور لا يصرف فى غيره والمرصد للسترة لا يصرف فى غيرها والمرصد للعمارة لا يصرف فى غيرها والمرصد للكعبة مطلقا يصرف فى جميع هذه الوجوه وكذا الموجود ولم يعلم قصد من أتى به لكنه يعد للصرف . فان قلت الشيخ أبو اسحق انما قاله فى الهدى للرتاج أما الهدى للكعبة مطلقا فلم يذكره وقد ذكر فى الهدى المطلق وجهين . قلت الوجهان فى الهدى المطلق من غير ذكر كعبة ولا غيرها أما الهدى للكعبة فهو مقيد . فان قلت قد يقال ان العرف الشرعى يقتضى تفرقته على مساكين الحرم كما فى الذبائح . قلت ذلك ظاهر فيما يهدى إلى الحرم أعنى مكة وما حولها فان القرينة تقتضى ان الاهداء لأهله وكذا فيما يهدى الى مكة ويحتمل أن يطرد فيما يهدى إلى الكعبة من غنم وإبل وبقر لأن القرينة تقتضى تفرقته وذبحه اما مثل ذهب أو فضة فلا عرف يقتضى ذلك فوجب قصره على مقتضى اللفظ واختصاص الكعبة بخصوصها به ، ويشهد له الحديث الذى صدرنا كلامنا به ؛ وقد تكلم الفقهاء فى تقييد مكان الهدى الذى يهدى اليه من الحرم أو غيره من البلاد وفى تعيين نوع الهدى الذى يهدى هل هو نعم ابل أو بقر أو غنم أو غيرها وفى اطلاق الهدى وعدم تقييده بهذا أو بهذا ، واما اطلاق الهدى للكعبة عن التقييد بمصارفه فلم أقف عليه ولكنى ذكرت ما قلته تفقهاً والحديث المذكور يعضده .

﴿ تنبيه ﴾ محل الذى قلته من الصرف إلى وجوه الكعبة إذا كان المال علم من حاله ذلك أو كانت عليه قرينة بذلك مثل كونه دراهم أو دنانير ، أما القناديل التى فيها والصفائح التى عليها فتبقى على حالها ولا يصرف منها شىء ؛ وقول عمر رضى الله عنه صفراء أو بيضاء يحتمل النوعين ولم ينقل الينا صفتهما التى كانت ذلك الوقت ، وقد قيل إن أول من ذهب البيت فى الاسلام الوليد بن عبد الملك وذلك لا ينفى أن يكون ذهب فى الجاهلية وبقى الى عهد عمر بن الخطاب رضى الله عنه ؛ ويقال إن الذى عمله الوليد بن عبد الملك على بابها صفائح والميزاب وعلى الأساطين التى فى بطنها والاركان ستة وثلاثون الف دينار . وفى خلافة الأمين زيد عليها

ثمانية عشر ألف دينار . وأول من فرشها بالرخام الوليد بن عبدالملك ، ولما عمل الوليد ذلك كانت أئمة الاسلام من التابعين موجودين وبقايا الصحابة ولم ينقل لنا عن أحد منهم أنه أنكر ذلك . ثم جميع علماء الاسلام والصالحون وسائر المسلمين يحجون ويبصرون ذلك ولا ينكرون على ممر الاعصار . وقال الرافعي في كتاب النذر : ستر الكعبة وتطييبها من القربات فان الناس اعتادوهما على ممر الاعصار ولم يبد من أحد نكير ؛ ولا فرق بين الحرير وغيره وانما ورد تحريم لبسه في حق الرجال ؛ وذكرنا في باب الزكاة أن الاظهر أنه لا يجوز تحلية الكعبة بالذهب والفضة وتعليق قناديلهما وكان الفرق استمرار الخلق على ذلك دون هذا فلو نذر ستر الكعبة وتطييبها صح نذره ، وهذا الذي قاله الرافعي في ستر الكعبة وتطييبها صحيح وأما الذي ذكرناه في باب الزكاة من أن الاظهر أنه لا يجوز تحلية الكعبة بالذهب والفضة . وقال أيضا في باب الزكاة هل يجوز تحلية المصحف بالفضة وجهان أحدهما لا كالأواني وأظهرهما نعم وبه قال أبو حنيفة رحمه الله اكراما للمصحف . وقال في سير الواقدي مايدل على حظرها . وفي القديم والجديد حرملة مايدل على الجواز . وفي تحليته بالذهب ثلاثة أوجه : أحدها الجواز اكراما وبه قال أبو حنيفة ، والثاني المنع اذ ورد في الخبر ذمها ، والثالث ان كان للمرأة يجوز وان كان للرجل لا يجوز وكلام الصيدلاني والاكثرين الى هذا أميل ، وذكر بعضهم أنه يجوز تحلية نفس المصحف دون علاقته المنفصلة ، والأظهر التسوية ، وأما سائر الكتب فقال الغزالي لا يجوز ، وفي تحلية الكعبة والمساجد بالذهب والفضة وتعليق قناديلهما فيها وجهان مرويان في الحاوي وغيره : أحدهما الجواز تعظيما كما في المصحف وكما يجوز ستر الكعبة بالديباج ، وأظهرهما المنع ويحكى عن أبي اسحق اذا لم ينقل ذلك عن فعل السلف وحكم الزكاة مبني على الوجهين نعم لو جعل المتخذ وقفا فلا زكاة فيه بحال . انتهى ماذكره الرافعي رحمه الله. فأما المصحف فمن قال بالمنع فيه اما مطلقا واما للرجل فلعل مأخذه ان القارىء فيه والحامل له مستعمل للذهب والفضة التي فيه ، ولا يأتي هذا المعنى في الكعبة ولو فرض مصحف لا ينظر فيه رجل ولا امرأة فذلك نادر ولم يوضع المصحف لذلك ولكن لينتفع به فلا يلزم من جريان الخلاف في المصحف جريانه في الكعبة وإن كان المصحف أفضل للفرق الذي ذكرناه ، واما التسوية بين الكعبة والمساجد فلا ينبغي لأن للكعبة من التعظيم ماليس للمسجد ألا ترى ان ستر الكعبة بالحرير وغيره مجمع عليه وفي ستر المساجد خلاف فحينئذ الخلاف في الكعبة

مشكل وترجيح المنع فيها أشكل وكيف يكون ذلك وقد فعل فى صدر هذه الأمة وقد تولى عمر بن عبد العزيز عمارة مسجد النبي صلى الله عليه وسلم عن الوليد وذهب سقفه ؛ وان قيل ان ذلك امتثال أمر الوليد . فأقول إن الوليد وأمثاله من الملوك انما تصعب مخالفتهم فيما لهم فيه غرض يتعلق بملكهم ونحوه اما مثل هذا وفيه توفير عليهم فى أموالهم فلا تصعب مراجعتهم فيه فسكوت عمر بن عبد العزيز وأمثاله وأكبر منه مثل سعيد بن المسيب وبقية فقهاء المدينة وغيرها دليل لجواز ذلك ، بل أقول قد ولى عمر بن عبد العزيز الخلافة بعد ذلك وأراد أن يزيل مافى جامع بنى أمية من الذهب فقيل له انه لايتحصل منه شىء يقوم بأجرة حله فتركه ، والصفائح التى على الكعبة يتحصل منها شىء كثير فلو كان فعلها حراماً لأزالها فى خلافته لأنه امام هدى فلما سكت عنها وتركها وجب القطع بجوازها ومعه جميع الناس الذين يحجون كل عام ويرونها فالقول بالمنع فيها عجيب جداً ، على أنه قل من تعرض لذكر هذا الحكم فيها أعنى الكعبة بخصوصها ، ورأيتها أيضاً فى كتب المالكية فى الذخيرة القرافية وليس فى كلامه تصريح بالتحريم .
وهذا الذى قلته كله فى تحلية الكعبة بخصوصها بصفائح الذهب والفضة ونحوها فليضبط ذلك ولايتعدى ، ولا أمنع من جريان الخلاف فى التمويه والزخرفة فيها لأن التمويه يزيل مالية النقدين اللذين هما قيم الاشياء ، وتضييق النقدين محظور لتضييقه المعاش واغلائه الأسعار وافساده المالية ؛ ولا أمنع من جريان الخلاف فيه أيضاً فى سائر المساجد فى القسمين جميعا التمويه والتحلية ؛ على أن القاضى حسين جزم بحل تحلية المسجد بالقناديل من الذهب ونحوها وان حكمها حكم الحلى المباح وهذا أرجح مما قاله الرافعى لأنه ليس على تحريمها دليل والحرام من الذهب انما هو استعمال الذكور له والاكل والشرب ونحوهما من الاستعمال من أوانيه وليس فى تحلية المسجد بالقناديل الذهبية ونحوها شىء من ذلك ؛ وقد قال الغزالى فى الفتاوى : الذى يتبين لى أن من كتب القرآن بالذهب فقد أحسن ولا زكاة فيه عليه فلم يثبت فى الذهب إلا تحريمه على ذكور الامة فيما ينسب الى الذكور وهذا لاينسب الى الذكور فيبقى على أصل الحل مالم ينته الى الاسراف فان كل ذلك احترام وليس فيه ماينسب الى الذكور حتى يحكم بالتحريم ، ولست أقول هذا عن رأى مجرد لكنى رأيت فى كلام بعض الاصحاب مادل على جوازه . هذا كلام الغزالى فى الكتابة بالذهب ، وفى ذلك ماذكرناه من تضييق النقدين لزوال مالية الذهب بالكتابة بخلاف التحلية بذهب باق . فقد ظهر بهذا أن تحلية الكعبة

بالذهب والفضة جائز والمنع منه بعيد شاذ غريب فى المذاهب كلها قل من ذكره منهم ولا وجه له ولا دليل يعضده ، واما سترها بالحرير وغيره فمجمع عليه .
وأما قول ابى بكر الشامى من أصحابنا القياس انه لايجوز فليس بصحيح واى قياس يقتضى ذلك والقياس إنما يكون على منصوص من جهة الشرع ولم ينص الشرع على شيء يقاس عليه ذلك ، واما قول الشامى المذكور إنما تركنا ذلك لأنه لم ينقل أن النبى صلى الله عليه وسلم ولا احداً من الصحابة انكر ذلك ويكفى ذلك حجة عليه ، وقد كان عمر رضى الله عنه يكسوها من بيت المال ، وذلك من عمر دليل على وجوب كسوتها لأنه لايصرف مال بيت المال الا الى واجب.

وليتنبه هنا لفائدة وهى ان الكعبة بناها ابراهيم عليه افضل الصلاة والسلام ولم تكن تكسى من زمانه الى زمان تبع اليمانى فهو اول من كساها على الصحيح وقيل ان اسمعيل كساها ففى تلك المدد لانقول ان كسوتها كانت واجبة لأنها لو كانت واجبة لما ترك الانبياء عليهم السلام ، ولكن لما كساها تبع وكان من الافعال الحسنة واستمر ذلك كان شعاراً لها وصار حقاً لها وقربة وواجباً لئلا يكون فى ازالته تنقيص من حرمتها فيقاس عليه ازالة مافيها والعياذ بالله من صفائح الذهب والرخام ونحوه ونقول انه تحرم ازالته ولا يمتنع أن يكون ابتداء الشيء غير واجب واستدامته واجبة ومرادى وجوب سترها دائماً لا بقاء كل سترة دائماً ،
وتفصيل القول فى ذلك أن السترة التى تكساها من بيت المال تصير مستحقة لها بكسوتها فلا يجوز نزعها للامام ولا لغيره حتى تأتى كسوة أخرى فتلك الكسوة القديمة مايكون حكمها ؟ قال ابن عبدان من اصحابنا لايجوز بيعها ولا شراؤها ولا نقلها ولا وضع شيء منها بين اوراق المصحف ومن حمل من ذلك شيئاً لزمه رده خلاف مايتوهمه العامة ويشترونه من بنى شيبة ، وحكى الرافعى ذلك ولم يعترض عليه ، وقال ابن القاص من أصحابنا لايجوز بيع كسوة الكعبة ، وقال الحليمى لاينبغى ان يؤخذ من كسوة الكعبة شيء . وقال ابن الصلاح : الامر فيها الى الامام يصرفها فى بعض مصارف بيت المال بيعا وعطاء واحتج بما روى الازرقى ان عمر كان ينزع كسوة البيت كل سنة فيوزعها على الحاج . قال النووى وهذا حسن . وعن ابن عباس وعائشة قالا تباع كسوتها ويجعل ثمنها فى سبيل الله والمساكين وابن السبيل . قال ابن عباس وعائشة وام سلمة لا بأس ان يلبس كسوتها من صار اليه من حائض وجنب وغيرهما . وهذا كله فيما اذا كانت من بيت المال فلو كانت موقوفة فينبغي أن لا تزال عن الوقف وتبقى ، واعلم

اختلف الفقهاء فيها على ماذكرناه لأن العرف فيها ذلك ولا معنى لابقائها بعد نزعها وهي غير موقوفة ، أما الذهب الصفائح والقناديل ونحوها مما يقصد بقاؤه ولا يتلف فلا يأتي ذلك فيه بلا خلاف بل يبقى ، وقد قالوا في الطيب إنه لا يجوز أخذ شيء منه لا للتبرك ولا لغيره ومن أخذ شيئا منه لزمه رده ولم يذكروا في ذلك خلافا فاذا كان في الطيب فما ظنك بالذهب والفضة قالوا واذا أراد أن يأخذ شيئا من الطيب للتبرك فطريقه ان يأتي بطيب من عنده فيمسحها به ثم يأخذه ، والذي استحسنه النووي في الكسوة لا بأس به وكذا مانقل عن ابن عباس وعائشة وأم سلمة ولا بأس بتفويض ذلك الى بني شيبة فانهم حجبتها ولهم اختصاص بها فان أخذوه لانفسهم أو لغيرهم لم أر به بأسا لاقتضاء العرف ذلك وكونهم من مصالح الكعبة ، وأما لو أراد الامام أخذها وجعلها من جملة أموال بيت المال كما اقتضاه اطلاق ابن الصلاح فلا وجه لذلك أصلا ولكن له ولاية التفرقة على من يختص بالتفرقة وبنو شيبة قائمون مقامه . هذا كله في الكعبة شرفها الله تعالى أما غيرها من المساجد فلا ينتهي اليها فلا يبعد جريان الخلاف فيه والارجح منه الجواز كما قاله القاضي حسين ولا أقول به انه ينتهي إلى حد القربة ولهذا استمرار الناس على خلافه في الاكثر ، واما تعليل الرافعي بأن ذلك لم ينقل عن فعل السلف فعجيب لان هذه العلة لا تقتضي التحريم وقصاراها أن تقتضي انه ليس بسنة أو مكروه كراهية تنزيه أما التحريم فلا ، وليس لنا أن نجزم بمثل ذلك حتى يرد نهي من الشارع وانما ورد قوله صلى الله عليه وسلم في الذهب والحرير « هذان حرام على ذكور امتي حل لاناثها » وليس هذا منه ، وقوله صلى الله عليه وسلم « لا تشربوا في آنية الذهب والفضة ولا تأكلوا في صحافها فانها لهم في الدنيا ولكم في الآخرة » وذهب بعض العلماء إلى انه لا يحرم غير الأكل والشرب منهما لأن الحديث انما اقتضى لفظه ذلك ، وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم « الذي يشرب في آنية الذهب والفضة انما يجرجر في بطنه نار جهنم » وقاس أكثر العلماء غير الأكل والشرب عليهما وتكلموا في العلة المقتضية لقياس الاكل والشرب عليهما المقتضية لقياس غير الذهب والفضة عليهما فمنهم من قال التشبه بالاعاجم ورد عليه بأن هذه العلة تقتضي الكراهة لا التحريم واستند من علل بالعلة المذكورة الى قوله في الحديث « فانها لهم في الدنيا ولكم في الآخرة » وتأملت فوجدت هذه العلة ليست لمشروعية التحريم بل هي تسلية للمخاطبين عن منعهم عنها وعلة لانتهائهم عجازاتهم بها في الآخرة لبسط نفوسهم كما يقول القائل « لا تأخذ هذا في هذا الوقت فاني أدخره لك

فى وقت أنفعلك من الآن » فلذلك لم تكن هذه علة التحريم ولو كانت علة منصوصة لم يجز تعديها ، وقال بعضهم العلة السرف أو الخيلاء أو كسر قلوب الفقراء أو تضييق النقدين كما قدمنا الاشارة اليه ، وجميع هذه العلل بالنسبة إلى مايستعمله الشخص كالاكل والشرب ، اما تحلية المساجد تعظيما لها فليس فيه شيء من هذه العلل وهكذا القناديل من الذهب والفضة لأن الشخص اذا اتخذها للمسجد لم يقصد استعمالها ولا أن يتزين بها هو ولا أحد من جهته والذى حرم اتخاذها على أصح الوجهين انما حرم ذلك لأن النفس تدعو الى الاستعمال المحرم وذلك إذا كانت له وأما اذا جعلها للنفس فلا تدعو النفس الى استعمال حرام أصلا كيف تحرم وهى لاتسمى أوانى ؛ ورأيت الحنابلة قالوا بتحريمها للمسجد وجعلوها من الأوانى أو مقيسة عليها وليس بصحيح لاهى أوانى ولا فى معنى الأوانى ، وقد رأيت فى القناديل شيئا آخر فانه ورد فى الحديث فى أرواح الشهداء « تأوى إلى قناديل معلقة بالعرش » ولعل من هنا جعلت القناديل فى المساجد والافكان يكفى مسرجة أو مسارج تنور كأنها محل النور فلما كان النور مطلوبا فى المساجد للمصلين جعلت فيه . واعلم أن بين الكعبة والمساجد اشتراكا وافتراقا اما الاشتراك فلاطلاق المسجد على الكعبة ولأنها بيت الله تعالى والمساجد بيوت الله تعالى. واما الافتراق فالمساجد بنيت لذكر الله والصلاة فيها والكعبة بنيت للصلاة اليها واختلاف العلماء فى الصلاة فيها ؛ وقال صلى الله عليه وسلم « لاتشد الرحال الا الى ثلاثة مساجد » فالمسجد الحرام الذى تشد الرحال اليه يصح أن يقال انه الكعبة ، ويصح أن يقال انه الذى حولها الذى هو محل الصلاة وفيه مقام ابراهيم قال الله تعالى (واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى) فالحرم كله شريف ومكة أشرفه والحرم المحيط بالكعبة الذى هو مسجد أشرفها والكعبة أشرفه ؛ وان كانت ليست محل الصلاة فهى من جهة التعظيم والتبجيل أزيد وهو من جهة اقامة الصلاة أزيد ، وتلك الجهة أعظم من هذه فلا جرم كانت فى الحلية بالذهب والفضة أحق من المسجد فضعف الخلاف فيها وقوى فيه اعنى فى التحلية التى استمرت الاعصار عليها . وأما القناديل فالمقصود منها التنوير على المصلين وهم ليسوا داخل الكعبة فمن هذه الجهة كان المسجد بالقناديل احق لكن فى الكعبة ماذكرناه من الرجحان فى التبجيل والتعظيم فاعتدلا بالنسبة الى القناديل فالتسوية بينهما فى القناديل لا بأس بها، والاصح منه مااخترناه الجواز وعلى ماقاله الرافعى التحريم ولا دليل له لانها لاأوانى ولامشبهة للاوانى

ولم يرد فيها نهى ولا فيها معنى مانهى عنه لا فى المساجد ولا فى الكعبة فكان القول بتحريمها فيها باطلا ، ولما ذكر الرافعى وغيره الكعبة و المساجد أطلقوا ولا شك أن أفضل المساجد ثلاثة المسجد الحرام ومسجد النبي صلى الله عليه وسلم ومسجد بيت المقدس ، ومن يقول بجواز التحلية والقناديل الذهبية فى سائر المساجد فلا شك انه يقول بها فى المساجد الثلاثة بطريق الاولى ومن يقول بالمنع فى سائر المساجد لم يصرحوا فى المساجد الثلاثة بشىء لكن اطلاقهم محتمل لها وعموم كلامهم يشملها . وكلامى هذا لا يختص بمسجد المدينة ومسجد بيت المقدس بل يعم الثلاثة لأن الكعبة غير المسجد المحيط بها فصار هو من جملة المساجد المعطوفة عليها ؛ وينبغى ان يرتب الخلاف فيقال فى سائر المساجد غير الثلاثة وجهان أصحهما الجواز كما قاله القاضى الحسين ومسجد بيت المقدس أولى بالجواز والمسجدان مسجد مكة ومسجد المدينة أولى من مسجد بيت المقدس بالجواز ثم المسجدان على الخلاف بين مالك وغيره فمالك يقول المدينة افضل فيكون أولى بالجواز من مسجد مكة ؛ وغيره يقول مكة أفضل فقد يقول إن مسجدها أولى بالجواز وقد يقول إن مسجد المدينة ينضاف اليه مجاورة النبي صلى الله عليه وسلم وقصد تعظيمه بما فى مسجده من الحلية والقناديل. وهذه كلها مباحث والمنقول ماقدمناه فى مذهبنا وبه يتبين أن الفرق الذى ذكره الرافعى مستغنى عنه وانه ليس بصحيح وان قوله ان ستر الكعبة وتطييبها من القربات صحيح الآن بعد الشروع وأما قبل ذلك فقد قلنا انه لم يكن واجباً وان السترة صارت واجبة بعد أن لم تكن ، وأما كونها قربة من الأصل أو صارت قربة ففيه نظر ، واما الطيب فالظاهر أنه ليس بواجب بل قربة والظاهر انه قربة من الاصل فيها وفى كل المساجد وان كان فيها أعظم . هذا مايتعلق بمذهبنا فى اتخاذها من غير وقف فان وقف المتخذ من ذلك من القناديل والصفائح ونحوها فقد قال القاضى الحسين والرافعى بأنه لا زكاة فيه ؛ وأما قطع القاضى الحسين فلا يرد عليه شىء لأنه يقول باباحتها ومقتضاه صحة وقفها واذا صح وقفها فلا زكاة ، واما الرافعى فقد رجح تحريمها ومقتضاه انه لا يصح وقفها لهذا الغرض واذا لم يصح وقفها تكون باقية على ملك مالكها وتكون زكاتها مبنية على الوجهين فيما اذا لم تكن موقوفة فلعل مراد الرافعى اذا وقفت على قصد صحيح أو وقفت وفرعنا على صحة وقفها هذا مايتعلق بمذهبنا . وأما مذهب مالك رحمه الله ففى التهذيب من كتبهم ليس فى حلية السيف والخاتم والمصحف زكاة ، وفى النوادر لابن ابى زيد روى

ابن عبد الحكم عن ابن القسم عن مالك ان كان مافى السيف والمصحف من الحلية تبعا له لازكاة ، وفى كتاب ابن القرطبي يزكى ماحلى به ماخلا المصحف وسيف وخاتم وحلى النساء وأجزاء من القرآن وذكر غير ذلك وقال لازكاة فيه ثم قال وما كان فى جدار من ذهب أو فضة لو تكلف اخراجه أخرج منه بعد أجرة من يعمله شي فليزكه وان لم يخرج منه الا قدر أجر عمله فلا شيء فيه ؛ وفى النوادر عن مالك لا بأس أن يحلى المصحف بالفضة ، وذلك من العتبية من سماع أشهب وفيه ولقد نهيت عبد الصمد أن يكتب مصحفا بالذهب قال وينظر فى قبر النبي صلى الله عليه وسلم كيف يكشف ولم يعجبه أن يستر بالخيش ، ولينظر فى موطأ القعنبي عن مالك فى المساقاة ومثل ذلك أنه يباع المصحف وفيه الشيء من الحلى من الفضة والسيف وفيه مثل ذلك ، ولم تزل على هذا بيوع الناس بينهم يبيعونها ويبتاعونها جائزة بينهم . وقال القرافي فى الذخيرة أما تحلية الكعبة والمساجد بالقناديل والعلائق والصفائح على الأبواب والجدر من الذهب والورق قال سحنون يزكيه الامام كل عام كالعين المحبسة، وقال أبو الطاهر وحلية الحلى المحظور كالمعدومة والمباحة فيها ثلاثة أقوال أحدها يزكى كالمصكوك ، والثاني كالعرض اذا بيعت وجبت الزكاة حينئذ فيكمل بها النصاب هنا . والثالث يتخرج على القول بأن حلى الجواهر يجعل مكان العين فيكمل بها النصاب هنا ، واما الحنفية فعند أبى حنيفة رحمه الله لا بأس بنقش المسجد بالجص والساج وماء الذهب اذا كان من مال نفسه وكذا فى سقف البيوت وتمويهها بماء الذهب ؛ وكرهه أبو يوسف وعلى قول أبى حنيفة رحمه الله المصحف أولى بالجواز وكذا المسجد ؛ واختلف الحنفية هل نقش المسجد قربة أولا والصحيح أنه ليس بقربة لكنه مباح فالذى تقتضيه قواعد أبى حنيفة رحمه الله أن تحلية المسجد وتعليق قناديل الذهب فيه جائز : قال صاحب الكافى لا بأس بنقش المسجد بالجص والساج وماء الذهب وقال الواقى لا بأس يدل على أن المستحب غيره قال وأصحابنا جوزوا ذلك ولم يستحسنوه ؛ ومراده بأصحابهم الجميع فأبو يوسف مايخالف فى المسجد وانما يخالف فى البيوت . وقال القدورى فى شرح مختصر الكرخي إن أبا حنيفة جوز تمويه السقوف بالذهب وان أبا يوسف كره ذلك قال فعلى قول أبى حنيفة المصحف أولى بذلك وكذا المسجد ؛ وفى الكافى قيل يكره وقيل هو قربة لأن العباس زين المسجد الحرام فى الجاهلية والاسلام وكسا عمر الكعبة وبنى داود صلوات الله عليه مسجد بيت المقدس من الرخام والمرمر ووضع فيه على رأس

القبة كبريتاً أحمر يضىء اثنى عشر ميلا وزينة مسجد دمشق شىء عظيم ، وفى ذلك ترغيب الناس فى الجماعة وتعظيم بيت الله ، وكونه من اشراط الساعة لايدل على قبحه على أن المراد تزيين المساجد وتضييع الصلوات . هذا كلام صاحب الكافى من الحنفية قال فان اجتمعت أموال المسجد وخاف الضياع بطمع الظلمة فيها فلا بأس به حينئذ يعنى من مال المسجد وفى غير هذه الحالة لايباح من مال المسجد وانما يباح من مال نفسه ، وفى قنية المنية من كتبهم لو اشترى من مال المسجد شمعاً فى رمضان يضمن وهذا محمول على ما اذا لم يكن بشرط الواقف ولا جرت به عادة ذلك الوقف ، وقال السروجى فى الغاية شرح الهداية ولا بأس بأن ينقش المسجد بالجص والساج وماء الذهب وكذا تحلية المصحف بالذهب والفضة وقيل هو قربة ، وفى الجامع الصغير لقاضى خان منهم من استحسن ذلك ومنهم من كرهه ، قال الازرقى أول من كسا الكعبة تبع ثم الناس فى الجاهلية ثم كساها النبى صلى الله عليه وسلم ثم ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم معاوية وكان المأمون يكسوها ثلاث مرات بالديباج الاحمر يوم التروية والقباطى أول رجب والديباج الابيض فى سابع عشرى رمضان . وأما تذهيب الكعبة فان الوليد بن عبد الملك بعث الى خالد ابن عبد الله والى مكة ستة وثلاثين الف دينار وجعلها على بابها والميزاب والاساطين والاركان ، وذكر فى الرعاية عن احمد أن المسجد يصان عن الزخرفة ، وهم محجوجون بما ذكرناه من اجماع المسلمين فى الكعبة . ذكر ذلك صاحب الطراز من المالكية . وأما الحنابلة ففى المغنى من كتبهم لا يجوز تحلية المصحف ولا المحاريب وقناديل من الذهب والفضة لانها بمنزلة الآنية وان وقفها على المسجد أو نحوه لم يصح وتكون بمنزلة الصدقة فتكسر وتصرف فى مصلحة المسجد . فأما قولهم انها بمنزلة الآنية فليس بصحيح لما قدمناه وأما قولهم انه إذا لم يصح وقفها تكون بمنزلة الصدقة فليس بصحيح لأن واقفها انما خرج عنها على أن تكون وقفاً دائماً وله قصد فى ذلك فاذا لم يصح ينبغى رجوعها اليه . فان قلت قد قال المتولى من الشافعية لو وقف على تجصيص المسجد وتلوينه ونقشه هل يجوز على وجهين أحدهما يجوز لأن فيه تعظيم المسجد واعزاز الدين ، والثانى لا لأن النبى صلى الله عليه وسلم ذكر تزيين المساجد فى اشراط الساعة وألحقه بترك الامر بالمعروف والنهى عن المنكر . قلت أما كونه من اشراط الساعة فلا يدل على التحريم وأما كونه ألحقه بترك الامر بالمعروف والنهى عن المنكر فالذى ورد « لتزخرفنها ثم لا تعمرونها إلا قليلا » فالمذموم عدم العمارة بالعبادة أو الجمع بينه

وبين الزخرفة أو الزخرفة الملهية عن الصلاة فهي المكروهة اما التجصيص ففيه تحسين للمساجد وقد فعله الصحابة عثمان رضى الله عنه فمن بعده ، ولا شك أن بناء المساجد من أفضل القرب ، وتحسينها من باب اختيار الاعمال الصالحة فهو صفة القربة وقد رآه المسلمون حسناً وقال عبدالله بن مسعود « ماراه المسلمون حسناً فهو عندالله حسن » فكل ذلك حسن ولا يكره منه إلا مايشغل خواطر المصلين فلا شك أن يكره كراهة تنزيه لا تحريم .

فصل

هذا مايتعلق بمكة شرفها الله تعالى فننتقل الى المدينة الشريفة دار الهجرة على سا كنها أفضل الصلاة والسلام ونقول فيها المسجد والحجرة المعظمة أما المسجد فقد ذكرنا حكم المساجد فى التحلية وتعليق القناديل الذهب والفضة فيها وقلنا ان مسجد النبي صلى الله عليه وسلم أولى بذلك من سائر المساجد التى لا تشد اليها الرحال ومن مسجد بيت المقدس وان كانت الرحال تشد اليه ومن مسجد مكة عند مالك رضى الله عنه بلا اشكال ، وقلنا انه يحتمل أن يقال بأولويته على مذهب من يقول بتفضيل مكة أيضا لما يختص به هذا المسجد الشريف من مجاورة النبي صلى الله عليه وسلم ، ولذلك كان عمر بن الخطاب يمنع من رفع الصوت فيه ولم يكن يفعل ذلك فى مسجد مكة وما ذاك إلا للأدب مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ووجوب معاملته الآن كما كان يجب أن يعامل به لما كان بين أظهرنا ، وكانت عائشة رضى الله عنها تسمع الوتد يوتد والمسمار يضرب فى البيوت المطيفة به فتقول لاتؤذوا رسول الله صلى الله عليه وسلم . فمن هذا الوجه يستحق من التعظيم والتوقير مالا يستحقه غيره ، وقد قال صلى الله عليه وسلم « صلاة فى مسجدى هذا أفضل من الف صلاة فيما سواه الا المسجد الحرام » فعند مالك يكون أفضل من المسجد الحرام بما دون الالف ، وعندنا وعند الحنفية والحنابلة الصلاة فى المسجد الحرام أفضل من الصلاة فيه . واختلفوا إذا وسع عما كان عليه فى زمن النبي صلى الله عليه وسلم هل تثبت هذه الفضيلة له أو تختص بالقدر الذى كان فى زمنه صلى الله عليه وسلم وممن رأى الاختصاص النووى رضى الله عنه للاشارة اليه بقوله « مسجدى هذا » ورأى جماعة عدم الاختصاص وانه لو وسع مهما وسع فهو مسجده كما فى مسجد مكة إذا وسع فان تلك الفضيلة ثابتة له ، وقد قيل ان مسجد النبي صلى الله عليه وسلم كان فى حياته سبعين ذراعاً فى ستين ذراعاً ، ولم يزد أبو بكر فيه شيئاً وزاد فيه عمر ولم يغير صفة بنائه ، ثم زاد فيه عثمان

زيادة كثيرة وبنى جداره بالحجارة المنقوشة والقصة وهى الجص وجعل عمده من حجارة منقوشة وسقفه بالساج ، ثم زاد فيه الوليد فى ولاية عمر بن عبد العزيز على المدينة ومباشرته وعمل سقفه بالساج وماء الذهب وكان الوليد أرسل الى ملك الروم انى أريد ان أبنى مسجد نبينا فأرسل اليه أربعين الف دينار واربعين روميا وأربعين قبطيا عمالا وشيئا من آلات العمارة ، وعمر بن عبد العزيز أول من عمل له محرابا وشرفا فى سنة احدى وسبعين ثم وسعه المهدى على ماهو اليوم فى المقدار وإن تغير بناؤه .

﴿ فصل ﴾ أما الحجرة الشريفة المعظمة فتعليق القناديل الذهب فيها أمر معتاد من زمان ولا شك انها أولى بذلك من غيرها، والذين ذكروا الخلاف فى المساجد لم يذكروها ولا تعرضوا لها كما لم يتعرضوا لمسجد النبي صلى الله عليه وسلم ، وكم من عالم وصالح من أقطار الارض قد أتاها للزيارة ولم يحصل من أحد إنكار للقناديل الذهب التى هناك . فهذا وحده كاف فى العلم بالجواز مع الأدلة التى قدمناها عليه مع استقراء الادلة الشرعية فلم يوجد فيها مايدل على المنع منه فنحن نقطع بجواز ذلك ، ومن منع أو رام اثبات خلاف فيه فليثبته ، والمسجد وان فضلت الصلاة فيه فالحجرة لها فضل آخر مختص بها يزيد شرفها به فحكم أحدهما غير حكم الآخر ، والحجرة الشريفة هى مكان الدفن الشريف فى بيت عائشة وماحوله ، ومسجد النبى صلى الله عليه وسلم وسع وأدخلت حجر نسائه التسع فيه ؛ وحجرة حفصة هى الموضع الذى يقف فيه الناس اليوم للسلام على النبى صلى الله عليه وسلم وكانت مجاورة لحجرة عائشة التى دفن فيها صلى الله عليه وسلم فى بيتها ، وتلك الحجر كلها دخلت فى المسجد فأما ماكان غير بيت عائشة رضى الله عنها فكان للنسوة الثمان به اختصاص ولهن فى تلك البيوت حق السكنى فى حياتهن فيحتمل أن يقال إن البيوت التسعة كانت للنساء التسع لقوله تعالى (واذكرن مايتلى فى بيوتكن) ويحتمل أن يقال انها للنبي صلى الله عليه وسلم لقوله تعالى (بيوت النبي) وهذا هو الاولى ، ثم بعد هذا هل تكون بعده صدقة ويكون لهن فيها حق السكن أو كيف يكون الحال ؟ والظاهر الاول ويحتمل أن يقال انها لهن بعده وتكون قد دخلت بالشراء والوقف فى المسجد كغيرها من الاماكن ؛ وان كان الاول فتكون قد أدخلت فى المسجد وان لم يكن لها حكمه وحكم صدقته صلى الله عليه وسلم جار عليها ومن جملة صدقته انتفاع المسلمين بالصلاة والجلوس فيها هذا كله فى غير المدفن الشريف أما المدفن الشريف

فلا يشمله حكم المسجد بل هو أشرف من المسجد وأشرف من مسجد مكة وأشرف من كل البقاع كما حكى القاضي عياض الاجماع على ذلك ان الموضع الذى ضم أعضاء النبى صلى الله عليه وسلم لاخلاف فى كونه أفضل وانه مستثنى من قول الشافعية والحنفية والحنابلة وغيرهم ان مكة أفضل من المدينة ونظم بعضهم فى ذلك :

جزم الجميع بأن خير الارض ما   قد احاط ذات المصطفى وحواها
ونعم لقد صدقوا بسا كنها علت   كالنفس حين زكت زكا مأواها

ورأيت جماعة يستشكلون نقل هذا الاجماع وقال لى قاضى القضاة شمس الدين السروجى الحنفى : طالعت فى مذهبنا خمسين تصنيفاً فلم أجد فيها تعرضاً لذلك وقال لى ذكر الشيخ عز الدين بن عبد السلام لنا ولكم أدلة فى تفضيل مكة على المدينة وذكرت أنا أدلة أخرى ، والأدلة التى قال ان الشيخ عز الدين ذكرها وقفت عليها ووقفت على ماذكره الشيخ عز الدين فى تفضيل بعض الأماكن على بعض وقال إن الاماكن والأزمان كلها متساوية ويفضلان بما يقع فيهما لا بصفات قائمة بهما ويرجع تفضيلهما إلى ماينيل الله العباد فيهما من فضله ومنه وكرمه وان التفضيل الذى فيهما ان الله يجود على عباده بتفضيل أجر العاملين فيهما فكذا قال الشيخ عز الدين رحمه الله . وانا أقول قد يكون لذلك وقد يكون لأمر آخر فيهما وان لم يكن عمل فان قبر النبى صلى الله عليه وسلم يتنزل عليه من الرحمة والرضوان والملائكة وله عند الله من المحبة له ولساكنه ماتقصر العقول عن ادراكه وليس لمكان غيره فكيف لا يكون أفضل الامكنة ، وليس محل عمل لنا لأنه ليس مسجداً ولا له حكم المساجد بل هو مستحق للنبى صلى الله عليه وسلم فهذا معنى غير تضعيف الاعمال فيه وقد تكون الاعمال مضاعفة فيه باعتبار أن النبى صلى الله عليه وسلم حى وأعماله فيه مضاعفة أكثر من كل أحد فلا يختص التضعيف بأعمالنا نحن فافهم هذا ينشرح صدرك لما قاله القاضى عياض من تفضيل ما ضم أعضاءه صلى الله عليه وسلم باعتبارين أحدهما ما قيل ان كل أحد يدفن بالموضع الذى خلق منه ، والثانى تنزل الرحمة والبركات عليه واقبال الله تعالى ، ولو سلمنا أن الفضل ليس للمكان لذاته لكن لأجل من حل فيه . إذا عرفت ذلك فهذا المكان له شرف على جميع المساجد وعلى الكعبة ولا يلزم من منع تعليق قناديل الذهب فى المساجد والكعبة المنع من تعليقها هنا ، ولم نر أحداً قال بالمنع هنا ، وكما ان العرش أفضل الأماكن العلوية وحوله قناديل ؛ كذلك هذا المكان أفضل الأماكن الأرضية فيناسب أن يكون فيه قناديل

وينبغي أن تكون من أشرف الجواهر كما ان مكانها أشرف الأماكن فقليل في حقها الذهب والياقوت ، وليس المعنى المقتضى للتحريم موجوداً هنا فزالت شبهة المنع ، والقناديل الذهب ملك لصاحبه يتصرف فيه بما شاء فان وقفه هناك اكراماً لذلك المكان وتعظيماً صح وقفه ولا زكاة فيه ، وان لم يقفه واقتصر على اهدائه صح أيضاً ، وخرج عن ملكه بقبض من صح قبضه لذلك وصار مستحقاً لذلك المكان كما يصير المهدى للكعبة مستحقاً لها وكذلك المنذور لهذا المكان كالمنذور للكعبة ؛ وقد يزاد هنا فيقال إنه مستحق النبي صلى الله عليه وسلم والنبي صلى الله عليه وسلم حي وانما يحكم بانقطاع ملكه بموته عما كان في ملكه وجمله صدقة بعده اماهذا النوع فلا يمتنع ملكه له وهو الذى في أذهان كثير من الناس حيث يقولون هذا للنبي ﷺ ، هذا إذا لم يجعله وقفاً ، وان جعله وقفاًفالموقوف عليه كذلك اما نفس الحجرة الشريفة كالكعبة واماالنبي صلى الله عليه وسلم نفسه على ماقلناه ؛ وقد يقول قائل الوقف حيث صح لابد أن يكون لمنفعة مقصودة ومنفعة تزيين ذلك المكان بغير مقصودة للشرع وتذهب منفعة ذلك الذهب بالكلية لأنه لاغاية له يصير اليها وإذا قامت القيامة زالت الزينة ؟ فنقول منفعته في الدنيا الزينة والتعظيم لما هو منسوب الى النبي صلى الله عليه وسلم وبقاء ذكر المهدى له فيذكر به وذلك مقصود (لسان صدق في الآخرين) (وتركنا عليه في الآخرين) وإذا قامت القيامة تحدثوا به وربما يجيء ذلك الذهب بعينه فان الله تعالى مالك الدنيا والآخرة وما فيهما وهو يحلى أهل الجنتين بماء الذهب والجنتين بالفضة فربما يأتى بذلك الذهب والفضة بعينهما فيحلى بهما صاحبهما جزاءً له أو أحد من حشمه ومن عنده فيسر بذلك أو يسر بمشاهدة النبي صلى الله عليه وسلم له في تلك الدار ، وهذه نكتة لطيفة ، وحيث قلنا انه ملك الحجرة فلا زكاة فيه أيضاً كما لازكاة في مال الكعبة وإن كان مملوكا لأن الزكاة وان تعلقت بالمال فلا بد من ملك مالك معين لها اما مكلف واما ينتهى للتكليف في دار التكليف . واما ماقدمناه عن سحنون من المالكية في أن الامام يزكيه كل عام كالعين المحبسة فعجيب .

﴿ فصل ﴾ ممن صنف في أخبار المدينة أبو الحسين يحيى بن الحسن بن جعفر ابن عبد الله الهاشمي فقال في هذا الكتاب : حدثنا هرون بن موسى الفروى ثنا محمد بن يحيى عن عبدالرحمن بن سعد عن عبد الله بن محمد بن عمار عن أبيه عن جده قال اتى عمر بن الخطاب رضى الله عنه بمجمرة من فضة فيها تماثيل من

الشام فدفعها الى سعد جد المؤذنين فقال اجمر بها فى الجمعة وفى شهر رمضان قال فكان سعد يجمر بها فى الجمعة وكانت توضع بين يدى عمر بن الخطاب رضى الله عنه حتى قدم ابراهيم بن يحيى بن محمد بن العباس المدينة والياً سنة ستين ومائة فأمر بها فغيرت وجعلت صلاحاً وهى اليوم بيد مولى للمؤذنين قال ابو غسان هم دفعوها اليه . عبد الله بن محمد بن عمار بن سعد القرظ ضعفه ابن معين ، وعبد الرحمن بن سعد بن عمار بن سعد القرظ ضعفه ابن معين أيضاً ، ومحمد ابن عمار حسن له الترمذى فلو سلم ممن دونه كان جيداً ، والمجمرة مما يستعمل وقال الفقهاء انها اذا احتوى عليها حرام ، ويقتضى اشتراطهم الاحتواء أن هذا الصنيع غير حرام لكن العرف دل أن ذلك استعمال فاما أن يكون الحديث ضعيفاً واما أن يكون احتمل ذلك لأجل المسجد تعظيما له فتكون القناديل بطريق الاولى إذ لا استعمال فيها .

﴿ فصل ﴾ اذا كانت القناديل فى الحجرة الشريفة المعظمة فلا حق فيها لأحد من الفقراء كما لا حق لهم فى مال الكعبة وكذا لا حق فيها لما يحتاج اليه من عمارة مسجد النبى صلى الله عليه وسلم وحرمه الخارج عن الحجرة كما لا حق فيها للفقراء لما ذكرناه من المغايرة بين الحجرة والمسجد فلا يكون الذى لاحدهما مستحقاً للآخر ولا له حق فيه . وأما الحجرة بعينها لو فرض احتياجها الى عمارة أو نحوها هل يجوز أن يصرف من القناديل فيها ؟ الذى يظهر المنع ، وليست القناديل كالمال المصكوك المعد للصرف الذى فى الكعبة لان ذلك انما أعد للصرف واما القناديل فما أعدت للصرف وانما أعدت للبقاء وليس قصد صاحبها الذى أتى بها الا ذلك سواء أوقفها أم اقتصر على اهدائها فتبقى مستحقة لتلك المنفعة الخاصة وهى كونها معلقة يتزين بها ، والعمارة التى تحتاج اليها الحجرة أو الحرم ان كان هناك أوقاف تعمر منها والا فيقوم بها المسلمون من أموالهم طيبة قلوبهم فالنبى أولى بالمؤمنين من انفسهم ، والذى قالته الحنابلة انه اذا بطل وقفها يصرف الى مصالحه ليس بصحيح قطعا ، والذى قاله اصحابنا من ان الموهوب للمسجد يصرف فى مصالحه لا يأتى هنا لان ذلك فيما لا يقصد واهبه جهة معينة اما لو قصد جهة معينة فيتعين كما قالوا فى الاهداء لرتاج الكعبة أو لتطييبها انه يتعين صرفه فى تلك الجهة ، وليس هذا كما اذا وهب لرجل درهما ليصرفه فى شىء عينه حتى يأتى فيه خلاف لان ذاك فى الهبة لخصوص عقدها وكونها لمعين آدمى يقضى ذلك ، وهنا الاهداء لما يقصد من الجهات فأى جهة قصدها تعينت وان لم يعدل عنها .

﴿ فصل ﴾ بعد تعليق هذه القناديل فى الحجرة وصيرورتها لها بوقف أو ملك باهداء أو نذر أو هبة لا يجوز ازالتها لأنها وان لم يكن تعليقها فى الأول واجباً ولا قربة صارت شعاراً ويحصل بسبب ازالتها تنقيص فيجب ادامتها كما قدمناه فى كسوة الكعبة استدامتها واجبة وابتداؤها غير واجب فلو لم يحصل وقف ولا تمليك ولكن أحضرها صاحبها وعلقها هناك مع بقائها على ملكه بقصد تعظيم المكان وانتسابه اليه فينبغى له أن لا يزيلها ما أمكنه عدم ازالتها لأن الشعار الحاصل بها والنقص الحاصل بزوالها موجود هناك ماهو موجود فى التى خرج عنها فيخشى عليه من تغييرها أو تغيير عقده مع الله تعالى (إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم) هذا فى الباطن وانما يمكن فى الظاهر منها إذا علم منه بأن كانت باقية فى يده أو أشهد عليه بذلك عند تسليمها ، اما اذا لم يعلم وأحضرها لناظر المكان أو القيم عليه وتسلمها منه كما عادة النذور والهدايا ثم جاء يطلبها زاعما أنه لم يكن خرج عنها فلا يقبل قوله بعد ما اقتضاه فعله وقرائنه من الاهداء كما لو أهدى هدية واقبضها ثم جاء يزعم انه لم يكن قصد التمليك فان الفعل الظاهر الدال عادة وعرفاً مع القرائن كاللفظ الصريح .

﴿ فصل ﴾ سبب كلامى فى ذلك اننى سئلت عن بيع القناديل الذهب التى بالحجرة الشريفة المعظمة وان بعض الناس قصد بيعها لعمارة الحرم الشريف النبوى على ساكنه أفضل الصلاة والسلام والرحمة فأنكرته واستقبحته : اما انكاره فمن جهة الفقه لأن هذه القناديل وان كانت وقفاً صحيحاً لم يصح بيعها ، ومن يقول من الحنابلة ببيع الاوقاف عند خرابها أو من الحنفية القائلين بقول أبى يوسف فى الاستبدال انما يقول بذلك إذا كان يحصل به غرض الواقف بقدر الامكان ، واما هنا فقصد الواقف ابقاؤها لمنفعة خاصة وهى التزيين فبيعها للعمارة مفوت لهذا الغرض ، وان كانت ملكا للحجرة كالملك للمسجد فكذلك لما قدمناه ان قصد الآتى بها ادخارها لهذه الجهة ، وان جهل حالها فيحمل على احدى هاتين الجهتين فيمتنع البيع أيضاً ، وان عرف لها مالك معين فأمرها له وليس لنا تصرف فيها ، وان علم انها ملك لمن لا ترجى معرفته فيكون لبيت المال، ومعاذ الله ليس ذلك واقعا وانما ذكرناه لضرورة التقسيم حتى يعلم انه لا يتسلط على بيعها للعمارة بوجه من الوجوه فلم يكن فى الفقه وجه من الوجوه يقتضى ذلك . ولو فرضنا ان هذه مما يجب الزكاة فيه (١) ففى هذه المدد قد ملك

---

(١) فى الاصل « فيها »

الفقراء فى كل سنة ربع العشر فيكون قد استغرقت الزكاة الا أقل من نصاب فيجب صرفها اليهم ولا تباع . فعلى كل تقدير لامساغ للبيع ، وهذا هو وجه انكارى اياها . واما الاستقباح فلما يبلغ الملوك فى أقطار الارض انا بعنا قناديل نبينا لعمارة حرمه ونحن نفديه بأنفسنا فضلا عن أموالنا . وما برحت الملوك يعمرون هذا الحرم الشريف ويفتخرون بذلك ، وقد ذكرنا عمارة الوليد بن عبد الملك له ثم المهدى ثم المتوكل ، وأزر الحجرة بالرخام ثم جدد التأزير وزير ابن زنكى فى خلافة المقتفى وعمل لها شباكا من خشب الصندل والابنوس وكانت الستائر الحرير تأتى اليه من الخلفاء ، وفى ليلة الجمعة مستهل شهر رمضان سنة أربع وخمسين وستمائة وقعت نار فى المدينة فاحترق المنبر وبعض المسجد وبعض سقف الحجرة فكتبوا الى الخليفة المستعصم فأرسل بصناع وآلات من بغداد وابتدأ بعمارته أول سنة خمس وخمسين وستمائة ولم يجسروا على ازالة ماوقع من السقوف على القبور حتى يطالعوا المستعصم ، واشتغل المستعصم بالتتار فسقفوا الحجرة ، ووصل من مصر آلات العمارة فى دولة المنصور على بن المعز ايبك ، ووصل من اليمن من ملكها شمس الدين المظفر يوسف بن المنصور عمر بن على بن رسول آلات وأخشاب ، وتسلطن بمصر المظفر قطز واسمه الحقيقى محمود بن ممدود ابن اخت جلال الدين خوارزم شاه وابوه ابن عمه وقع عليه السبي فبيع بدمشق وسمى قطز ، واشتغل بالتتار حتى كسرهم فى عين جالوت ومات فى دون السنة ، وتسلطن الملك الظاهر ، وكان صاحب اليمن ارسل منبراً من صندل فقلعه الملك الظاهر وارسل منبرا من جهته وكمل عمارته ، والملوك يفعلون ذلك افتخاراً به والله ورسوله غنى عنهم :

نفس النبي لدى أعلى الانفس	فاتبعه فى كل النوائب وائتس
واترك حظوظ النفس عنك وقل لها	لا ترغبي عن نفس هذا الانفس
فردى الردى واحميه كل ملمة	فلقد سعدت اذا خصصت بأبؤس
ان تقتلى يصعد بروحك فى العلى	بيد الكرام على ثياب السندس
وترين ماترضين من كل المنى	فى مقعد عند المليك مقدس
أو ترجعى بغنيمة تحظى بها	وبذخر أجر ترتجيه وترأسى
ماأنت حتى لاتكونى فدية	لمحمد فى كل هول ملبس
مافى حياتك بعده خير ولا	ان مات تخلفه جميع الأنفس
فمحمد بحياته يهدى الأنا	م وتنمحى سدف الظلام الحندس
ويقوم دين الله أبيض طاهراً	فى غيظ ابليس اللعين الأنحس

أعظم بنفس محمد أني تقتدى   أهون بنفسك ياأخي وأخمس

نظمت هذه الابيات فى سنة سبع وثلاثين وسبعمائة فى كلام تفسير قوله تعالى (ماكان لأهل المدينة ومن حولهم من الاعراب أن يتخلفوا عن رسول الله ولا يرغبوا بأنفسهم عن نفسه) والآن زدت فيها لهذا المعنى العارض :

ولقبره أعلى البقاع وخيرها   زاك على التقوى أجل مؤسس
فبطيبة طاب الثرى ونزيلها   أزكى قرى فى كل واد أقدس
أفدى عمارتها ومسجدها بما   أحوى وبى كل البرية تأتسى
انى يهون على بيع حشاشتى   فى ذاك بالثمن الأقل الابخس
لو جاز بيع النفس بعت وكان لى   فخر بذاك الرق أشرف ملبس
صلى عليه الله كل دقيقة   عدد الخلائق ناطق أو أخرس

﴿ فصل ﴾ الكعبة والحجرة الشريفة قد علم حالهما الاول بالنص للحديث الوارد الذى قدمناه ، والثانية بالالحاق به وبالقطع بعظمتهما ، وفى كثير من البلاد غيرهما أماكن ينذر لها ويهدى اليها وقد يسأل عن حكمها ويقع النظر فى أنها هل تلحق بهذين المكانين وان لم تبلغ مرتبتهما أولا ؟ وقد ذكر الرافعى عن صاحب التهذيب وغيره انه لو نذر أن يتصدق بكذا على أهل بلد عينه يجب أن يتصدق به عليهم قال ومن هذا القبيل ماينذر بعثه إلى القبر المعروف بجرجان فان مايجتمع منه على مايحكى يقسم على جماعة معلومين ، وهذا محمول على أن العرف اقتضى ذلك فنزل النذر عليه ، ولا شك انه اذا كان عرف حمل عليه وان لم يكن عرف فيظهر أن يجرى فيه خلاف وجهين أحدهما لايصح النذر لأنه لم يشهد له الشرع بخلاف الكعبة والحجرة الشريفة ، والثانى يصح إذا كان مشهوراً بالخير. وعلى هذا ينبغى أن يصرف فى مصالحه الخاصة به ولا يتعداها والله أعلم. والاقرب عندى بطلان النذر لماسوى الكعبة والحجرة الشريفة والمساجد الثلاثة لعدم شهادة الشرع لها وان من خرج من ماله عن شىء لها واقتضى العرف صرفه فى جهة من جهاتها صرف اليها واختصت به والله تعالى أعلم انتهى .

مسألة فى تأخير الرمى

أما الرعاة وأهل السقاية فلهم إذا رموا جمرة العقبة أن ينفروا ويدعوا المبيت بمنى ليالى التشريق ويدعوا رمى يوم ويقضوه فى اليوم الذى يليه ، وهل هو قضاء أو أداء سيأتى . وهذا التأخير مقطوع بجوازه للعذر سواء قلنا فى غير المعذور يتدارك أولا . واتفق الشافعى والاصحاب على أن لهم أن يرموا اليوم

الاول من أيام التشريق ويتركوا الثـانى وينفروا فى الثالث فيرموا اليومين ثم لهم أن ينفروا فيه مع الناس على الأصح فـلو لم ينفروا بل رجعوا إلى الرعى ناوين النفر وأقاموا بمنى رموا النفر الآخر بعد الزوال فان غابت الشمس قبل أن يرموا أراقوا دماً . وان شاء الرعاة أن يرعوا نهاراً ويرموا ليلا جاز نص عليه فى الاملاء ، وهل لهم ترك يومين متواليين بأن ينفروا يوم النحر ويرموا فى الثالث عن الثلاثة ؟ قال البغوى والرافعى وقطع ابن داود فى شرح المختصر بالجواز وكلام الماوردى قريب منه ، والذى ينبغى أن يكون حكم الرعاء فى ذلك كغيرهم على ما سيأتى فان الرخصة لهم انما وردت فى يوم ، والبغوى انما منع من ترك يومين لاعتقاده انه قضاء ، وأما الرافعى فـكان يجب أن ينبه على الخلاف فى غيرهم ، ويكون الصحيح على مقتضى تصحيحه الجواز . ولو غربت الشمس والرعاء بمنى لم يجز لهم النفر بخلاف السقاة . هذا حكم المعذور وأما غير المعذور فالمبيت فى حقهم يتعين ولهم النفر الاول إلا أن يتركوا المبيت ليلتى اليومين الأولين ورموا فى الثانى وأرادوا النفر لم يمكنوا لانهم لاعذر لهم ولا أتوا بمعظم الرمى فيمكنوا حتى يرموا الثالث ولو باتوا الليالى كلها ولـكن أخروا رمى يوم او يومين فان خرجت ايام التشريق فات والا فان كان ناسياً رمى متى ذكر ليلا أو نهاراً نص عليه ونص فى الاملاء على قولين إن كل جمرة فى يومها فاذا غربت الشمس ولم يرم أراق دماً ، وأصحهما عنده ان آخرها آخر أيام التشريق فلا تفوت منها واحدة فوتاً يجب به دم حتى تنقضى أيام التشريق ، وكذلك قال الاصحاب الأصح أنه يتدارك ، والاصح عند الاكثرين انه إذا سوى كان التأخير عمداً أم سهواً ، هذا فى رمى أيام التشريق . أما رمى يوم النحر فالأصح انه كذلك وقيل لايتدارك قطعا فعلى هذا ينقضى بغروب الشمس يوم النحر وقيل يمتد تلك الليلة . فان قلنا قضاء فالتوزيع على الايام مستحق ، وان قلنا أداء فمستحب صرح به الغزالى وشرحه الرافعى بمعنى ان حكمه ايام منى فى حكم الوقت الواحد وكل يوم للوقت المأمور به وقت اختيار كأوقات الاختيار للصلوات . ومقتضى هذا انه يجوز تأخير رمى اليومين إلى الثالث بعذر وغير عذر . ويوافقه استدلال الماوردى كذلك بالاضاحى وما قدمناه عن ابن داود فى الرعاء . وصرح الفورانى فى غيرهم بجواز تأخير يوم لعذر وهو بعيد لانه ليس لجواز التاخير مستند من جهة الشارع . واذا قلنا بأن رمى يوم النحر يتدارك أداء وهو الصحيح كغيره فهل يجوز أيضاً ؟ لم أر من صرح به . واما تقديم يوم الى يوم يجوزه الفورانى على قول الاداء ونقله

الامام عن الائمة وتبعه الغزالى . وقال الرويانى الصحيح أنه لايجوز . ومال الرافعى اليه وكلام الشافعى فى الاملاء والبويطى فليكن هو الصحيح . واما تقديم يومين فقال الماوردى إن اليوم الاول ليس وقتاً لجميعها اجماعا . وهل له فى اليوم الثانى رمى مافاته فى الاول قبل الزوال ؟ اذا قلنا بالاداء الاصح الجواز، وإن قلنا بالقضاء فأولى ، ويجب الترتيب بين الرمى المتروك وبين رمى التدارك فى أظهر القولين ؛ واذا قلنا بالاداء فى حق غير المعذور ففى الرعاء والسقاة أولى والا فوجهان ، وكذلك اذا قلنا لايجب الترتيب على غيرهم فعليهم وجهان والخلاف فى وجوب التشريق اطلقه ولعله مخصوص برمى أيام التشريق ، أما رمى يوم النحر فنص الشافعى انه اذا ذكره فى أيام آخر أيام التشريق أجزأ عنه رميه ولا اعادة عليه ، ولم أر فى كلام الأصحاب تصريحاً بذلك فلو رمى الجمرات كلها عن اليوم قبل أن يرميها امرا أجزأ ان لم يوجب الترتيب والا فالاصح الاجزاء ايضاً ويقع عن القضاء ، والثانى لايجزئه اصلا . وقال المتولى لما تكلم فى الاداء والقضاء قال : فيه طريقان احدهما انه على سبيل القضاء بدليل أنه لايجوز له تأخير الرمى الى اليوم الثانى الا بعذر كما لايجوز له تأخير الصلاة الى وقت صلاة اخرى الا بعذر الا أن القضاء يختص بزمان مخصوص وهو بقية أيام التشريق ، والثانى اداء لأن الوقوف لايقضى والرمى تابع له وكان ملحقاً به ولكن تجعل الايام كالشىء الواحد ؛ ونظير المسألة اذا شهد برؤية الهلال بعد الزوال يوم الثلاثين من رمضان يصلى من الغد العيد وهل هو اداء أو قضاء ؟ وهذا الذى قاله المتولى من تعليل قول القضاة بأنه لايجوز مخالف لما قاله الفورانى .

مسألة فى المناسك

قال الشيخ الامام رحمه الله ورضى عنه : الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه اجمعين وسلم . هذا مختصر فى المناسك : اذا بلغ الميقات واراد الرحيل منه اغتسل وتنظف وتطيب وتجرد عن المخيط ولبس ازاراً ورداء ابيضين نظيفين ثم يصلى ركعتى الاحرام ثم يحرم حين يسير ، يقول بقلبه ولسانه نويت الاحرام بالحج واحرمت به لبيك اللهم لبيك لبيك لاشريك لك لبيك ان الحمد والنعمة لك والملك لاشريك لك ، ويكثر فى طريقه من التلبية والصلاة على النبى صلى الله عليه وسلم ؛ ولا يستر رأسه بشىء يعد ساتراً ولا يرتدى بشىء يحيط به أو بعضو منه فان كانت امرأة جاز ستر ماسوى وجهها وكفيها . ولا يمس

المحرم طيباً ولا مافيه طيب من مأكول وغيره ببدنه ولا بثيابه ولا يشم مشموما كالورد ونحوه ويحرم دهن رأسه ولحيته وازالة شعر وظفر ونكاح وجماع وصيد برى واعانة عليه ووضع يده عليه ودوس الجراد . فاذا بلغ الحرم قال هذا حرمك وأمنك فحرمنى على النار . فاذا وصل مكة شرفها الله اغتسل قبل دخولها ودخل من باب المعلا فاذا وقع بصره على البيت رفع يديه وقال اللهم زد هذا البيت تشريفاً وتكريما وتعظيما ومهابة وزد من شرفه وعظمه ممن حجه أو اعتمره تشريفا وتكريما وتعظيما وبراً اللهم أنت السلام ومنك السلام حينار بنا بالسلام .

﴿ فصل ﴾ ثم يدخل من باب بنى شيبة ويقدم رجله اليمنى ويسمى الله ويدعو ويقصد الحجر الاسود فيتسلمه ويقبله بغير صوت ثلاثا فان لم يمكنه أشار اليه ويجعل وسط ردائه تحت عاتقه الايمن ويطرح طرفيه على عاتقه الايسر ويجعل الحجر الأسود عن يمينه ثم يطوف والبيت على يساره إلى أن يأتى الحجر الاسود الذى ابتدأ منه يفعل ذلك سبع مرات طاهراً متوضئا مستور العورة خارجا عن الشاذروان والحجر بكسر الحاء ، ووقت تقبيل الحجر لا يمشى فى طوافه بل يرجع إلى موضعه ويطوف حتى يكون بدنه خارجا عن هواء البيت ، ويسرع المشى مع تقارب الخطا فى الثلاثة الأولى دون الأربعة ويكثر فيه من الدعاء والذكر ثم يصلى ركعتين خلف المقام فان لم يتيسر حيث شاء . ﴿ فصل ﴾ ثم يخرج فيصعد على الصفا حتى يرى البيت فيكبر ويحمد ويهلل ويدعو ، ثم ينزل ويمشى حتى يبقى بينه وبين الميل الاخضر قدر ستة أذرع ثم يسعى شديداً حتى يتوسط بين الميلين ثم يمشى على عادته إلى المروة فيصعد عليها ويكبر ويهلل ويدعو ثم يرجع كذلك إلى الصفا ثم إلى المروة حتى يكمل سبعا أربع منها من الصفا إلى المروة وثلاث من المروة إلى الصفا يختم بالمروة ولا يترك شيئا من المسافة التى بين الصفا والمروة بل يصعد على درج الصفا إلى المروة . ﴿فصل﴾ ثم يخرج يوم الثامن إلى منى فيصلى بها الظهر والعصر والمغرب والعشاء ويبيت بها حتى يصلى بها الصبح فاذا طلعت الشمس على سرسار ويكثر من الدعاء إلى نمرة فينزل بها حتى تزول الشمس ويغتسل بها للوقوف ويصلى بها الظهر والعصر مجموعتين فى أول وقت الظهر فى مسجد ابراهيم . ﴿ فصل ﴾ ثم يعجل بالمسير إلى عرفات للوقوف وأى موضع وقف منها جاز وأفضلها موقف النبى صلى الله عليه وسلم وهو عند الصخرات الكبار المفترشة فى أسفل جبل الرحمة بوسط أرض عرفات ، ويجتهد فى الخشوع والخضوع والذكر والدعاء والتهليل والتحميد والاستغفار والصلاة على النبى صلى

الله عليه وسلم ويكثر من قول لا إله إلا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير اللهم لك الحمد كالذي نقول وخيراً مما نقول اللهم انى ظلمت نفسي ظلما كثيراً وانه لا يغفر الذنوب إلا أنت فاغفر لى مغفرة من عندك وارحمني انك أنت الغفور الرحيم ، ويتنوع في الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم والدعاء ويلح في الدعاء والسؤال والابتهال له ولاجابة المسلمين ، ولا يزال كذلك حتى تغرب الشمس ويتحقق غروبها. ﴿ فصل ﴾ فاذا تحقق غروب الشمس دفع إلى طريق العلمين بسكينة ووقار ويكثر من الدعاء والذكر والشكر فاذا وصل الى مزدلفة بات بها وأخذ منها حصى الجمار وهو سبعون مثل حصى الخذف(١) ويغتسل بها للوقوف بالمشعر الحرام ومتى نفر منها قبل نصف الليل عصى ولزمه دم ، والسنة أن يبيت بها حتى يطلع الفجر فيصلي الصبح في أول الوقت ثم يدفع الى منى فاذا وصل الى المشعر الحرام وهو جبل صغير اخر المزدلفة إن أمكن والا وقف تحته مستقبل الكعبة يدعو ويحمد الله ويكبره ويهلله ويلبي فاذا استنفر سار الى منى بسكينة ذاكراً ملبياً فاذا وجد فرجة اسرع قدر رمية حجر.

﴿ فصل ﴾ فاذا وصل الى منى بدأ بجمرة العقبة يرميها بمدار تفاع الشمس قدر رمح بسبع حصيات واحدة واحدة يرفع يديه حتى يرى بياض إبطيه مستقبل الجمرة ومكة عن يساره ، ومن أول حصاة يقطع التلبية ويكبر ثم ينزل حيث شاء بمنى ثم ينحر إن كان معه ثم يحلق أو يقصر ويلبس المخيط ، ثم يفيض الى مكة فيطوف طواف الافاضة سبعاً ويصلي ركعتين كما تقدم ، وان لم يكن سعى بعد طواف القدوم يسعى بعد طواف الافاضة وان كان قد سعى فلا تستحب له اعادته فاذا فعل ذلك صار حلالا وبقي عليه المبيت بمنى والرمي في أيام التشريق.

﴿فصل﴾ فيبيت بمنى ليلة الحادي عشر من ذي الحجة ثم يصبح يوم الحادي عشر فيرمي بعد الزوال الجمرات الثلاث كل جمرة سبع حصيات كما تقدم فيرمي الاولى التي تلى مسجد الخيف ويدعو قدر سورة البقرة ثم الثانية كذلك ثم الثالثة ولا يقف عندها ويكون ذاك بعد أن يغتسل ، ثم يبيت بها ؛ ويفعل يوم الثاني عشر بعد الزوال مثل ذلك ، ثم ان شاء تعجل ونفر قبل غروب الشمس وان شاء أقام وهو أفضل فاذا غربت الشمس وهو بمنى لم يجز له أن ينفر فيبيت به ليلة الثالث عشر وهو آخر أيام التشريق ويرمي يوم الثالث عشر بعد الزوال الجمرات الثلاث كما تقدم ويغتسل قبله في كل يوم ثم ينصرف من عند الجمرة

(١) أي صغار . وفي الأصل « الحذف » بالمهملة وهو خطأ .

راكباً أو ماشيا عند مايفرغ من الرمى وقد تم حجه فينزل بالمحصب وهو الابطح الذى عند مقابر مكة والاولى أن يصلى الظهر بمنزله .

﴿ فصل ﴾ فاذا كان مفرداً إحتاج الى العمرة فيخرج الى التنعيم الذى يقال له مساجد عائشة أو ماشاء من الحل فيغتسل ويتطيب ويلبس لباس الاحرام ، ويقول بقلبه ولسانه نويت العمرة لله وأحرمت بها . ويلبى ويتوجه الى مكة ملبيا فاذاشرع فى الطواف قطع التلبية ويطوف سبعا كما تقدم ويصلى ركعتين ثم يسعى سبعا كما تقدم فاذا فرغ منه عند المروة حلق أو قصر وقد تمت عمرته وحل ويلبس ويحل له كما يحل للحلال . (فصل) فاذا اراد الخروج من مكة لوطنه أو غيره طاف للوداع سبعا كما تقدم ويصلى ركعتين خلف المقام وشرب من ماء زمزم واستلم الحجر ويأتى الملتزم بين الركن والمقام فيلزمه ويقول اللهم ان البيت بيتك والعبد عبدك وابن عبدك وابن امتك حملتنى على ماسخرت لى من خلقك حتى سيرتنى فى بلادك وبلغتنى بنعمتك حتى أعنتنى على قضاء مناسكك فان كنت رضيت عنى فازدد عنى رضا والا فمن الآن قبل أن ينأى عن بيتك دارى ويبعد عنه مزارى هذا أوان انصرافى ان أذنت لى غير مستبدل بك ولا ببيتك ولا راغب عنك ولا عن بيتك ، ويدعو بما أحب ويخرج تلقاء وجهه ولا يتقهقر ؛ ويحرم أن يخرج شيئا من الحرم من ترابه أو أحجاره الى الحل ويحرم التعرض لصيد مكة والمدينة . (فصل) ثم يتوجه الى المدينة لزيارة قبر سيدنا سيد البشر صلى الله عليه وسلم ويكثر من الصلاة والتسليم والخضوع والخشوع والهيبة والاجلال كأنه يراه فاذا وصل المسجدقدم رجله اليمنى وسمى وصلى ركعتى التحية عند الكعبة ثم يقف مستدبر الكعبة مستقبل القبر الكريم خارج الدرابزين غاض الطرف ويقول : السلام عليك يارسول الله صلى الله عليك وسلم السلام عليك ايها النبى ورحمة الله وبركاته ، ويكثر من ذلك ويتنوع بأدب وهيبة ثم يتأخر الى صوب يمينه قدر ذراع فيسلم على ابى بكر الصديق رضى الله عنه ثم يتأخر صوب يمينه قدر ذراع فيسلم على عمر رضى الله عنه ثم يعود الى قبالة المسمار فان قبالة وجهه صلى الله عليه وسلم فيدعو ويتوسل به الى ربه عز وجل ولا يمس القبر ولا يقرب منه ولا يطوف به ، ويحافظ على الصلوات فى المسجد دون القدر الذى زيد فيه ، ويزور البقيع وقبور الشهداء وقباء ويشرب من بئر إدريس ؛ ويصوم ويتصدق ولا يستصحب شيئا من الاكر والاباريق التى من تراب حرم المدينة ، واذا اراد السفر ودع المسجد بركعتين وودع النبى صلى

الله عليه وسلم بالصلاة والتسليم ويكثر من ذلك ويقول اللهم لاتجعله آخر العهد برسولك اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم وبارك على محمد وعلى آل محمد كما باركت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم فى العالمين انك حميد مجيد . قال على بن عبد الكافى السبكى كتبتها بكرة يوم الاربعاء ثانى رمضان سنة اثنتين وعشرين وسبعمائة .

كتاب الضحايا

﴿ مسألة ﴾ اذا أهدى المضحى من اضحيته الى غنى شيئا هل يجوز للغنى أن يهديه الى غيره ؟ إن قلتم يجوز فمامعنى قول الرافعى ليس له ان يملك الاغنياء ؟ .

﴿الجواب﴾ قال الشيخ الامام رحمه الله : الاصل الذى ينبغى أن يعتمد فى هذا الباب ولم أره منقولا ولكنى فررته [1] تفقها لما رأيت المسائل لاتستمر إلا عليه والقواعد والادلة تشهد له أن أضحية التطوع يزول الملك عنها بالذبح لله تعالى ، ومصرفها وجهان احدهما الفقراء تمليكا ، والثانى الاغنياء انتفاعا والمضحى احدهم وله الولاية على ذلك وقسمته وتفرقته فان المضحى يتقرب بأضحيته بالذبح وبذلك تنتقل عنه الى الله تعالى ، وهذا معنى القربة فيها وان جازله الاكل منهالأنهمأذون فى ذلكمن الله تعالى واذا علمذلك فاذا اعطى منها للفقراء كان تمليكاوليس المعنى يملكهم بل يعطيهم كمايعطيهم للزكاةفيملكونهاملكاتاما يتصرفون فيه بالبيع وغيره وذلك لأنهم المقصود الاعظم بها ولا يحصل لهم التام إلا بالتمليك التام فى ذلك لينتفعوا بها وبثمنها فمعنى قوله يملك الفقراء أنه يعطى لهم ويسلطهم تسليطا تاما عليها ، واذا أكل هو منها يأكلها وليست على ملكه بل الاذن من الله تعالى واذا أهدى منها إلى غنى فقد أحل ذلك الغنى محله ورفع يده عما أهداه له فللغنى أن يأكل منه ويهدى أيضا وليس ذلك من باب الهدية التى هى التمليك لما قدمناه انها ليست ملكه وانما معناه رفع يده وتسليط غيره عليها ، وليس له ان يبيع لكونه غير ملك وانما لم يملك لكونه ليس هو المقصود الاعظم منها لما قدمنا ان المقصود الاعظم منها الفقراء فمقصود الاضحية تمليك الفقراء والاباحة للمضحى والاغنياء هذه حقيقتها . وقد نشأ لنا من هذا فرعان لم ار فيهما نقلا الى الآن : أحدهما لو مات المضحى وعنده شىء من لحم الاضحية الذى يجوز له أكله وأهداه فمقتضى ماقررناه أنه لايورث عنه ولكن ينبغى أن يكون لوارثه ولاية القسمة والتفرقة كما كان له ، ويحتمل أن يقال ليس للوارث

(١) فى الاصل « فرزته » .

ذلك بمعنى أنه لا يختص به بل هو فى ذلك كسائر الناس لانه انما تورث الحقوق التابعة للاموال كالخيار والشفعة والتى يحصل بها سعى أو دفع عار كالقصاص وحد القذف وهذا الحق نيابة عن الله تعالى فى القسمة والتفرقة فلا تعلق له بالميراث لكن الذى يظهر وتميل النفس اليه انه يكون للوارث . (الفرع الثانى) وقد فكرت فيه الآن لقصد الاضحية عن والدى رحمهما الله وبرد مضجعهما انه اذا قلنا بجواز التضحية عن الميت فيضحى الوارث عن مورثه فهل له أن يأكل من لحمها كما لو كان هو المضحى أولا ؟ والذى يظهر أن هذا ينبنى على الفرع الذى قبله ان قلنا هذا الحق يورث فيكون للوارث ماللمورث من الاكل والتفرقة على الاغنياء والفقراء فان نسبته الى الاكل كنسبة سائر الناس وولاية التفرقة مقرونة لما قدمناه فيعتمر ذلك سواء ا كان المضحى عن الميت أم كان الميت ومن ضحى ثم مات قبل التفرقة والله اعلم .

﴿ باب الاطعمة ﴾

﴿ مسألة ﴾ الزيادة على الشبع حرام قاله الشيخ عز الدين بن عبد السلام فى القواعد وعلله بأنه اضاعة مال وافساد للابدان ، وكنت اظن ان ذلك فى سوى مايعتاد من الزيادة كنقل أو حلوى أو نحوها حتى رأيت فى فتاوى قاضى خان من الحنفية فى المجلد الاخير منه مانصه : امرأة تأكل الفتيت وأشباه ذلك لأجل السمن قال أبو مطيع البلخى رحمه الله لا بأس به مالم تأكل فوق الشبع وكذا الرجل اذا أكل مقدار حاجته لمصلحة بدنه لا بأس به اذا لم يأكل فوق الشبع لكن اذا كان غذاء أن يجعل مع الغذاء حتى لا يزيد فى المقدار على الشبع واذا لم يكن لمصلحة البدن بل مجرد من نقل أو حلوى أو سكر وليمون وما اشبه ذلك مما ليس فيه إلا قضاء شهوة فأولى بأن يتقيد أنه لا يزيد على قدر الشبع فمتى زاد يكون حراماً ، وقل من المسرفين من يحترز عن ذلك فينبغى التنبه لهذا ، وهذا السكر والليمون الذى جرت عادة المسرفين به بعد الاكل ينبغى ان كان قد حصل الشبع التام أن يحرم والله اعلم ، وانظر أيضاً من جهة منع إدخال طعام على طعام يقتضى انه لا يوجد فوق الشبع غير الماء القراح وما سواه يضر حتى ينهضم الطعام الاول فاستعمال هذه الامور الزائدة ان اقتضتها ضرورة والا فمجرد الشهوات النفسانية لا تبيحها بل تكون حراماً مع كونها مضرة والله أعلم.

﴿ كتاب البيع ﴾

﴿ مسألة ﴾ قال الشيخ الامام : الحمد لله رب العالمين اللهم صل على محمد

وعلى آل محمد كما صليت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم وبارك على محمد وعلى آل محمد كما باركت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم فى العالمين انك حميد مجيد وسلم تسليماً كثيراً . وبعد فانه وقعت مسألة فى المحاكمات فى هذا الزمان وهى أن قرية بالقرب من دمشق يقال لها عنابا وربما يقال لها معبابا كان لبهادرآص رحمه الله فيها على ماقيل ثمانية عشر سهماً وثلث سهم ملكا طلقا من أربعة وعشرين سهماً وهى جملة مبلغ سهام الضيعة المذكورة ؛ وباقيها وهو خمسة اسهم وثلثا سهم وقف على المدرسة الامينية بدمشق فأذن قاضى القضاة جلال الدين الشافعى لصفى الدين العتال الحنفى ان يقسمها فقسمها وأفرد حصة بهادرآص ناحية وترك الحصة المذكورة المفروزة وخلف زوجتين وخمسة بنين وحصة الامينية ناحية وحكم بصحة القسمة صفى الدين المذكور وبعده قاضى القضاة جلال الدين ثم من بعده ، ثم مات بهادرآص المذكور وترك الحصة المذكورة المفروزة وخلف زوجتين وخمسة بنين وبنتاً ثم ماتت إحدى الزوجتين وخلفت إبنها عليا احد البنين الخمسة المذكورين خاصة فباع على المذكور حصته للصلاح الذى كان استاذ دارهم ثم صار استاذ دار تنكز ثم وقفها على ماقيل ، ثم حصلت منازعة بين الأمير ناصر الدين بن بهادراص والصلاح المذكور وطالت وتنوعت ، ثم حضر عندى صلاح الدين المذكور فسألنى أن آذن له ان يدعى لأيتام زوجته على البائع المذكور بحكم أنه مات عن غير وصية وقصد أن يدعى عند الحنبلي أو الحنفى ويبطل البيع فاستفهمت عن سبب الابطال ان كان صحيحا أذنت فيه وان كان فاسداً لم آذن فيه وطلبت كتاب المبايعة فأحضروه وهو يتضمن شراء الصلاح من أمير على بن بهادراص جميع الحصة التى فى يده وملكه وهى جميع ملكه وهى أربعة أسهم ونصف ثمن سهم من أربعة وعشرين سهما شائعة من جميع الضيعة المعروفة بعبابا وذكر حدود الضيعة فقال الذى يقصد الابطال أن هذا باع مايملك ومالايملك فيبطل البيع ، وهذا ليس بصحيح لوجوه: أحدها أن هذا انما باع حصته لأنه قال جميع الحصة التى بيده وملكه ، ولا شك انه عارف بها لأنه يعرف حصة أبيه وأنها ثمانية عشر سهما وثلث سهم ويعرف أن أباه خلف زوجتين لكل منهما نصف الثمن وهذا يفهمه العوام لايخفى عن أحد ولا تشترط المعرفة بالتعبير عنه باصطلاح الحساب بل تكفى تلك المعرفة التى يفهمها العوام فان بها يحصل التمييز سواء عرف عبارة أهل العلم فيها أم لا . ثم إنا نظرنا فى قوله «وهى أربعة اسهم ونصف ثمن سهم» فوجدناها صحيحة لأن ثمن

الثمانية عشر وثلث سهمان وسدس سهم وثمن سهم والباقى بعد الثمن ستة عشر سهماً وثلث ثمن سهم لكل ابن سهمان وثلثا سهم وربع سهم فنصيبه ونصيب امه هذا القدر الذى باعه لا يزيد ذرة ولا ينقص ذرة ، ثم نظرنا فى قوله شائعاً وهو صحيح باعتبار وغير صحيح باعتبار : أما صحته فلأنه مشاع فى الحصة الموروثة عن والده المفروزة بالقسمة ، وأما عدم صحته فلانه ليس مشاعاً فى الضيعة كلها ، وإذا أمكن حمل كلام البائع العاقل على الصحة كان أولى من حمله على الفساد فليحمل على المعنى الأول ، ولا يعارضه قوله من أربعة وعشرين سهماً من الضيعة لامرين : أحدهما انا نفرق بين «من» و«فى» فهو لم يقل انها شائعة فى جميع الضيعة وإنما قال إنها أى شائعة وانها من جميع الضيعة ولاشك انها من جميع الضيعة ، وليس معناه ان الشيوع فى الضيعة بل معناه أن الشيوع فى حصة أمه وحصة أمه من الضيعة فالشائع فيها هو من الضيعة بلا شك ، والامر الثانى ان عادة الشام تقسمة الاراضى وتبقى تلك النسبة محفوظة فهذه الحصة التى هى ثمانية عشر سهماً وثلث بعد الاولى يعبرون عنها بذلك وإن كانت ماهى الآن حصة ولا مشاعة ولاهى ثمانية عشر سهماً وثلث بل أربعة وعشرون كاملة فى نفسها ولـكنهم يعبرون عنها بنسبتها الاولى فكذلك يعبرون عن بعضها بنسبة الاولى من الضيعة وبذلك وقع التعبير عن حصة البائع بأربعة أسهم ونصف سهم ولولا ذلك كانت خمسة أسهم وشيئاً اذا أخذت من أربعة وعشرين من حصة مورثه فعلم بذلك صحـة العبارة وانه لم يبع ملـكه وملك غيره بل ملـكه فقط فلا يجىء فيها خلاف تفريق الصفقة ولا القول بالبطلان بل يصح فى الجميع قطعاً ، وليس فيـه الا تجوز لطيف فى قوله من جميع الضيعة واحتماله أولى من الحـكم بالبطلان والتمحل له لاسيما وقد حـكم حاكم بموجب هذا البيع وموجبه ماقلناه وصيانة حكم الحاكم عن النقض واجبة ماأمكن . (الوجه الثانى) على تقدير أن لايصح هذا المجاز ولا التأويل فى قوله وهى أربعة أسهم ونصف ثمن سهم شائعاً من أربعة وعشرين سهماً من جميع الضيعة فنقول الصحة بقوله حصته وانه باعها مع العلم بها وان هـذه العبارة من الوراق لاتضره ولو كانت العبارة من البائع لاتضر أيضا لانها من صيغة البيع لان صيغة البيع بعتك حصتى ، وهذه العبارة الزائدة تعريف لتلك الحصة وقع الغلط فيها ، والغلط فى التعريف الذى هو خبر محض لايقتضى بطلان البيع الذى هو انشاء محض فان قيل ان ذلك على سبيل الشرط كانه قال بشرط انها أربعة أسهم ونصف ثمن سهم شائعا من جميع الضيعة قلنا ليس بشرط ولـكنه إخبار ولو سلم أنه شرط فاذا باع ثوبا على انه عشرة فخرج تسعة

أو احد عشر لم يبطل البيع بل يثبت الخيار للمشترى ولا خيار للبائع فكذلك هذا يكون البيع صحيحا والخيار للصلاح المشترى فى نقص الاحوال ولا خيار للبائع ولا لورثته ، وتمام الكلام فى هذا الوجه سيأتى فى المسألة الرابعة التى سنذكرها بعد هذه الاوجه . (الوجه الثالث) لوسلم أن هذا يتضمن بيع ملكه وغيره فالمشهور من مذهب الشافعى ومذهب أبي حنيفة رضى الله عنهما صحة البيع فى ملكه ويثبت الخيار للمشترى والا فيكون هنا البيع صحيحا ولا خيار للبائع ولا لورثته بل للصلاح المشترى فى نقص الاحوال وهى فى جانب النقص لا فى جانب الزيادة . ولا فرق فى المضموم الى ملكه بين أن يكون ملك الغير أو وقفا. فقد بان بهذه الاوجه الثلاثة أن هـذا البيع صحيح على مذهب الشافعى وأبى حنيفة ، وبان بالوجهين الاولين أنه صحيح على مذهب احمد ولا نسلم لهم انه من الجمع بين ملكه وملك غيره حتى يبطلوه على خلاف عندهم ، وخرج من هذا أن هذا بيع صحيح على المذاهب الاربعة وان حكم برهان الدين الزرعى حكم بصحته اذا كان ملك البائع لان هـذا موجبه فى المذاهب الاربعة وان الحكم ببطلان ذلك بعد هذا لا يجوز على المذاهب الاربعة بلا خلاف لان الخلاف وان كان فى الاصل فقد اندفع بحكم الحاكم فيكون نقضه باطلا بالاجماع . (الوجه الرابع) ان العبارة الصحيحة أن يقال وهى أربعة أسهم ونصف ثمن سهم من ثمانية عشر سهما وثلث سهم منسوبة من أربعة وعشرين سهماً هى جميع الضيعة فليس فيه الا حذف لبعض الكلام وذلك جائز على سبيل المجاز . (الوجه الخامس) أن الثمانية عشر سهماً وثلث سهم المنسوبة يصح عليها أنها شائعة وذلك باعتبار ماكانت عليه ولهذا نقول فيها انها ثمانية عشر وثلث ولولا ذلك لم يصح لانها مال كامل أربعة وعشرين سهما فى أنفسها فكيف يقال انها ثمانية عشر وثلث الا باعتبار نسبتها التى كانت وان كانت هى الآن مقسومة غير شائعة فكذلك تصح على أربعة سهام ونصف ثمن سهم أنها من أربعة وعشرين سهما لأن حقيقتها ذلك فان الضيعة بكمالها اذا جزئت أربعة وعشرين كانت هذه الحصة منها هكذا وشياعها من الجميع باعتبار ما كانت . (الوجه السادس) أن الاربعة ونصف ثمن سهم من جميع الضيعة ليست جامعة لملكه ولملك غيره قطعا بل غايتها على مايتوهم الخصم انها جامعة لبعض ملكه وبعض غيره وهو قد قال فى صدر كلامه إنها جامعة ملكه فاستحال الجمع بينهما فتعين أن لا يحمل على ذلك حذراً من الحمل المعنى الذى يقطع بتناقضه . (الوجه السابع) ان الذى ذهب اليه الخصم لا يصح معه تصحيح الكلام لا بطريق الحقيقة ولا بطريق

المجاز بوجه من الوجوه وما ذهبنا اليه يصح بطريق المجاز أو بطريق الحقيقة فكان الحمل عليه متعيناً . (الوجه الثامن) ان هذه قضية اتصلت بحكم حاكم فتصان عن النقض حتى يتبين ان الحكم مخالف لنص الكتاب أو السنة أو الاجماع أو القياس الجلي ولا يوجد وهذه مسائل متعلقة بذلك يكمل بها الغرض فى المقصود . (المسألة الاولى) فى بيان أن حصة أمير على هي أربعة أسهم ونصف ثمن سهم من أربعة وعشرين سهما من جميع الضيعة وذلك أن حصة مورثه المقسومة ثمانية عشر سهما وثلث سهم للزوجتين ثمنها وهو سهمان وسدس سهم وثمن سهم لكل زوجه نصفه وهو سهم واحد وثمن سهم وسدس ثمن سهم والباقى بعد الثمن ستة عشر سهما وثلث ثمن سهم مقسومة على احد عشر لانهم خمسة بنين وبنت فللبنت سهم وثلث سهم وثمن سهم ولكل ابن سهمان وثلثا سهم وربع سهم فاجتمع لعلى من أبيه سهمان وثلثا سهم وربع سهم ومن أمه سهم وثمن سهم وسدس ثمن سهم وجملة ذلك أربعة أسهم ونصف ثمن سهم من سهام الضيعة بكمالها الاربعة والعشرين ولو أخذتها من نصيب مورثه خاصة وقسمت نصيب مورثه أربعة وعشرين لكانت تزيد على خمسة أسهم . (المسألة الثانية) فى بيان نصيب على من والده ووالدته بطريقة الفرضيين : مات بهادراص وخلف زوجتين وخمسة بنين وبنتا فمسألته من ٨ ويصح ١٧٦ للزوجتين ٢٢ لكل واحدة ١١ وللبنت أربعة عشر ولكل ابن ٢٨ وماتت أم على عن ابنها فقط فيجتمع لعلى من ابيه وأمه ٣٩ . (المسألة الثالثة) لو سلم إلغاء قوله حصتى وتجريد النظر الى قوله أربعة أسهم ونصف ثمن سهم من جميع الضيعة وانه جمع بين ملكه وملك غيره فيكون ملكه تسعة وثلاثين جزءاً من مائة وستة وسبعين جزءاً من أربعة اسهم ونصف ثمن سهم من جميع الضيعة شائعاً فيصح فيه على مذهب أبى حنيفة والصحيح من مذهب الشافعى ويبطل فى الباقى مشاعا بعضه من حصة إخوته وبعضه من حصة الوقف . (المسألة الرابعة) قال اصحابنا اذا اشترى ثوبا أو أرضا على انه عشرة اذرع فوجده تسعا فهو بالخيار بين أن يأخذه بجميع الثمن وبين أن يرد لأنه دخل فى العقد على أن يسلم له العشر ولم يسلم فثبت له الخيار كما لو وجد بالبيع عيبا ولم يذكر الاكثرون خلافا فى صحة البيع بل قطعوا بها . وحكى الشيخ أبو حامد فى صحة البيع قولين كما لو تزوجها على انها بكر فخرجت ثيبا ، ومنهم من يحكى الخلاف فى ذلك وجهين والاظهر عند من حكى الخلاف صحة البيع تغليبا للاشارة وتنزيلا للخلف فى الشرط والمقدار منزلة خلفه فى الصفات وبهذا قال ابو حنيفة ،

وإن وجده احد عشر فوجهان اصحهما أن البائع بالخيار بين أن يفسخ البيع وان يسلمه بالثمن ويجبر المشترى على قوله كما اجبرنا البائع اذا كان دون العشرة ، والثانى أن البيع باطل لأنه لايمكن إجبار البائع على تسليم مازاد على العشرة ولا إجبار المشترى على الرضا بما دون الثوب والمساحة من الارض لأنه لم يرض بالشركة والتبعيض فوجب أن يبطل العقد ، وان اشترى صبرة على انها مائة قفيز فوجدها دون المائة فهو بالخيار بين أن يفسخ لأنه لم يسلم له ماشرط وبين أن يأخذ الموجود بحصته من الثمن لأنه يمكن قسمة الثمن على الاجزاء لتساويهما فى القيمة ويخالف الثوب الارض لأن أجزاءهما مختلفة فلا يمكن قسمة الثمن على اجزائها لأنا لانعلم كم قيمة الثمن راع الناقصة لو كانت موجودة اسقطهامن الثمن. وإن وجدنا الصبرة اكثرمن مائة قفيز أخذ المائة بالثمن وترك الزيادة لأنه يمكن أخذ ماعليه من غير الاضرار . كذا ذكره العراقيون ، واما المراوزة فلا فرق عندهم بين المقوم والمثلى واجروا الخلاف فيهما والاصح الصحة عندهم فى حالتى النقصان والزيادة ، هذا اذا قال على إنهاعشرةأذرع بصيغة الشرط فلوقال وهى عشرة اذرع قال الشيخ أبو حامد : اذا خرج تسعة ثبت للمشترى الخيار فى أن يمسك الكل أويرد ولو خرج أحد عشر فالمنصوص أن الخيار يثبت للبائع ،ومن اصحابنا من خرج هنا قولا آخر أن البيع يبطل ، وهذا النقل من الشيخ أبى حامد للتفصيل بين أن يكون بصيغة الشرط أولا ينفعنا فى مسألتنا هنا لأن كتاب المبايعة ليس فيه صيغة شرط وإنما فيه وهى أربعة أسهم ونصف ثمن سهم فلا يكون فى الصحة خلاف الا على ماقاله الذى خرج وجهاً فى حالة الزيادة وهو مشكل لان هذه الصيغة ان كانت شرطا وجب أن يجرى الخلاف فى الحالتين والا فلا يجرى فى الحالتين ، وعلى الجملة هو وجه ضعيف والمنصوص خلافه فلا يعتد بخلاف المنصوص ، والقائل بالبطلان هو ابن شريح ، وما ذكرناه فى هذا المكان عن الشيخ ابى حامد مساعداً لما قدمناه من أن قوله هو كذا ليس شرطا ولئن قيل على سبيل الجدل فرق بين قوله بعتك هذا الثوب وهو كذا وبين قوله بعتك حصتى وهى كذا أن الثوب معين معلوم ولو اقتصر على قوله بعتكه صح فأمكن جعل قوله وهو كذا خبراً لغوا وأما الحصة التى له فهى غير معلومة ولا تسلم احاطة علمه بها ، ولو اقتصر على قوله بعتكها لم يصح لأنا إنما ننظر الى اللفظ واللفظ لايتضمن بيانها فيبطل العقد للجهالة فاذا قال وهى كذا كان هو المبين لها فلا يمكن الغاؤه ويجب اعتماده والنظر اليه . قلنا جوابه من وجهين أو

ثلاثة أو أربعة أحدها أنه يتوجه على البائع يمين انه لايعلمها وقد مات وفى انتقال هذه اليمين الى قرينه ليردها على المشترى نظر . الثانى أن فى المكتوب الاشهاد عليه بالعلم فلا يقبل قوله فى عدم العلم بعد ذلك . الثالث أن يتمسك بماقدمناه من أن حصته هى هذه بغير زيادة ولا نقص والتجوز قليلا فى العبارة فهذا الجواب هو العمدة . الرابع أن يكون من تفريق الصفقة والاصح الصحة فيما يملكه بحصته من الثمن . (المسألة الخامسة) حيث صححنا وأثبتنا الخيار للبائع فههنا قد وقف المشترى وبالوقف يمتنع الخيار وينتقل حق من البائع الى الآخر فيتعذر إبطال البيع فى حصة البائع . (المسألة السادسة) أن هذا الرجل البائع عالم بحصة والده بلا شك وانها ثمانية عشر سهماً وثلث وانها أفردت ثم ورثت عن والده وهو عالم بورثة والده عالم بمقادير أنصبائهم لأن ذلك لايخفى عن العوام وبين تاريخ والده ووالدته وتاريخ بيعه وفى هذه المدة حصته فى يده فكيف يكون جاهلا بها بل هو عالم بها ونصيب إخوته من الحصة المفروزة والموروثة عن والده المنسوبة من الضيعة ولو ادعى عدم العلم بذلك لم يسمع لان شاهد حاله لايصدقه على ذلك . (المسألة السابعة) ان الحصة المفروزة لايصح أن يقال عليها إنها ثمانية عشر سهما وثلث سهم الا باعتبار ماكانت عليه أو باعتبار أنها الآن إذا نسبت من الضيعة كانت نسبتها ذلك وهو صحيح وهذه النسبة تكفى فى معنى الاشاعة فيصح عليها أنها الآن مقسومة مال كامل ويصح عليها أنها سهام مشاعة من القرية ثمانية عشر وثلث لان معنى الاشاعة فى الذهن لا فى الخارج كما أن معنى كونها سهاماً ثمانية عشر وثلث سهم فى الذهن لافى الخارج واذا كان كذلك فحصة البائع منها أربعة اسهم وثلث سهم من تلك السهام يصح عليها أيضاً بهذا الاعتبار انها الآن مشاعة من أربعة وعشرين سهما من جميع الضيعة وهى مشاعة من أقل من أربعة وعشرين من نصيب والده المفروز بالقسمة والله اعلم .

﴿ مسألة ﴾ رجل مات وخلف بنتا صغيرة وأخا غائبا وعليه دين فباع الحاكم التركة وقبض الثمن فوفى به الدين ثم حضر الاخ الغائب واثبت دينا له على الميت .

﴿ الجواب ﴾ يبطل البيع فى القدر الذى لاتجب توفيته للاجنبي من نصيب اليتيمة والاخ والله اعلم .

﴿ مسألة ﴾ فيمن باع بعلطاقا بطرز مزركشة وادعى استحقاقه رده بعيب قديم فى البغلطاق فقال البائع هذا الطراز الذى هو الآن عليه ليس هو الذى بمتكه به فهل القول قول البائع أو القول قول المشترى أن هذا الطراز هو الذى كان عليه

ولم ار غيره أفتونا مأجورين رحمكم الله .

﴿ الجواب ﴾ اذا اختلفا في الطراز هل هو الذي تسلمه المشترى أولا فالقول قول البائع ولا يسمع قول المشترى أنه هذا الموجود في البعلطاق الآن واذا ثبت بحسب لا بغلطاق والحالة هذه فليس للمشترى رد الطراز وأما رد القباء بدونه فالذي عندي أن له الرد ويأخذ من البائع قسطه من الثمن والقول قول البائع في قيمة الطراز الذي ادعى انه كان على القباء فيقسط الثمن على القيمتين ويغرم البائع مايخص القباء بدون الطراز ويسلم له القباء مجرداً وبقية الثمن ويسلم المشترى الطراز وما أخذه من الثمن ، قال رضي الله عنه هذا هو الذي ترجح عندي من المذهب ومقتضى إطلاق الرافعي في المحرر انه يمتنع على المشترى الرد مطلقاً في الطراز والقباء جميعا ويأخذ أرش العيب الذي ثبت ، واما كون القول قول المشترى فباطل .

﴿مسألة﴾ الذي يظهر بدلالة حديث المتبايعين انهما اذا تبايعا أن لا خيار لهما يصح البيع ولا خيار لهما لقوله صلى الله عليه وسلم بيع الخيار وتأمل الحديث يقتضي تعين حمله على ذلك لا على خيار الثلاث والله أعلم .

﴿مسألة﴾ اشترى ملكا وأقام في يده مدة فظهر مكتوب يتضمن أن بعضه وقف على المشترى وأخبره بعض عدوله واشهدوا على شهادتهم بالوقف فلا حاجة الى الخيار والا فان علم الآن وجود المكتوب المذكور قبل القبض وانه ليس مزورا ثبت الخيار وكان على الفور والا فلا خيار والله اعلم انتهى .

﴿مسألة﴾ رجل اشترى جارية ولها ابنة صغيرة سنها ثلاث عشرة سنة فاستولد الجارية فهل يجوز التفريق بينهما أو بيع ابنتها قبل البلوغ برضاء والدتها أم لا ؟ .

﴿الجواب﴾ الحمد لله يجوز بيع ابنتها المذكورة والتفريق بينهما بالرضا وعدمه سواء ، ومشهور مذهب الشافعي رحمه الله تعالى يقتضي جوازه في هذا السن في القنة ففي المستولدة اولى ولكن المنع أقوى لبقاء الحجر فنقول فيها بالمنع والله أعلم انتهى .

﴿ مسألة ﴾ في الوشم النجس الذي لا يمكن زواله من اليد هل يمنع صحة البيع كالاعيان التي لا يمكن تطهيرها وهل يكون كالثوب المصبوغ بصبغ نجس فيكون بيعه صحيحاً على رأى الغزالي دون غيره أم يقطع في هذا بالصحة لقلته ؟ .

﴿ الجواب ﴾ قال الشيخ الامام : الذي أراه القطع بصحة البيع فيما سألت عنه وان الوشم النجس لا يمنع صحة البيع لأن اليد المشتملة على الوشم النجس ليست مبيعة ولا جزءاً من المبيع وانما هي وصف لذلك على هذا قول الفقهاء انه لا يقابلها قسط من الثمن ، وقولهم ان اليدين وصف بلا خلاف وأحد العبدين

حر بر خلاف والسبب هو جزء أو وصف فيه خلاف والاعيان التى لا يمكن تطهيرها مبيعة وكل جزء منها مبيع يقابل بقسط من الثمن والصبغ النجس فى الثوب كالجزء الا ترى أن صاحبه يكون شريكا لصاحب الثوب كجزء من الثمن فلا ينكر جريان الخلاف فيه وأما يد العبد والجارية فلا تسيغ الصبغ ولا جزء الاعيان النجسة حتى لو قدرنا انها نجسة كلها لم تمنع صحة بيع العبد والجارية التى هى منهما فكيف وهى ليست بنجسة ولا متنجسة وإنما العين النجسة من الكحل وغيره الذى حصل به الوشم مودع فيها كعين نجسة ملصقة بالكف قد التصق به بحيث لا يمكن ازالته ابدا هل يقول أحد انه يمنع صحة بيع صاحب الكف لأجل اتصال النجاسة ، والسر فى ذلك وهو الفارق بين هذا والاعيان النجسة والمتنجسة بما لا يمكن إزالته ان تلك الاعيان اجزاؤها مقصودة جملتها ولا معنى لجملتها الا مجموع تلك الاجزاء والآدمى بل غيره من الحيوانات ليس كذلك والمقصود صورته ومعناه وهو المشار اليه بانا الذى نتكلم فيه فى أصول الدين فذلك المعنى المشار اليه بانا هو المبيع المقابل بالثمن ، والكلام فيه فى الاصول معروف ، وحظنا منه هنا أن نقول ان المبيع المقابل للثمن الصورة الاصلية مع المعنى المعبر عنه بالنفس ولا غرض للفقيه فى تحقيق ذلك وانما هو شيء نفهمه فاليد والرجل ونحوها ليست شيئاً من ذلك فلذلك نقول هى أوصاف يتعلق بها غرض لأجله يثبت الخيار بفقدها وبعيبها ولا يتقسط الثمن عليها ولا يمكن تنجسها اعنى أن تحل فيها نجاسة نحكم عليها كلها بأنها نجسة بسببها كما يتنجس الماء بما يحل فيه من النجاسة المخالطة له أو المجاورة وكما يتنجس الدهن بما لا يمكن فصله منه وكما يتنجس الثوب بالصبغ النجس بل غاية هذا نجاسة أدخلت تحت الجلد وقد صعب فصلها كنجاسة ملصقة فى ظاهر الجلد لا يقصدها المشترى ولا يقابلها بشيء فالمبيع المقصود كله طاهر فلذلك اقطع بصحة بيع الجارية المشتملة على الوشم النجس ، وعندى فى ثبوت الخيار به اذا لم يعلم به المشترى توقف لأنه لم تنقص به عين ولا قيمة ، والظاهر انه يثبت ويختلف اذا امكن فصله بعيب معتبر فان لم يمكن فصله اصلا فكيف يثبت الخيار مع عدم نقصان العين والقيمة والله اعلم انتهى .

﴿ كتاب الرهن ﴾

نثر الجمان فى عقود الرهن والضمان

﴿ مسألة ﴾ قال الشيخ الامام رحمه الله ورضى عنه : احمد الله واصلى على نبيه

واسلم . وبعد فقد صنفت كراسة سميتها (عقد الجمان فى عقود الرهن والضمان) ثم اختصرتها وسميتها (عقد الجمان فى عقد الضمان) وتضمنت مسائل منها منقولة كما هى ومنها حررتها بفكرى وأحببت ان اجرد تلك المسائل هنا مختصرة غير منسوبة لتستفاد وسميتها (نثر الجمان) والله المسئول أن يوفقنا لما يرضيه بمحمد وآله.

﴿ مسألة ﴾ قالا ضمنا مالك عن فلان . فيها وجهان أحدهما يطالب كل منهما بنصف الدين ، والثانى وهو الصحيح ان كلا منهما يطالب بجميعه . (مسألة) عبد مشترك قال سيداه رهناه بالالف الذى لك على فلان يكون نصيب كل منهما رهنا بجميع الالف . (مسألة) رهنا رهناً بدين عليهما فهو رهنان من أدى منهما ماعليه انفك نصيبه الا ان يصرحا أن نصيب كل منهما رهن بالجميع فيكون قد رهنه بدينه ودين غيره فيصح ولا ينفك الا بأداء الجميع . (مسألة) عبد مشترك قال احد الشريكين لصاحبه أذنت لك أن ترهن العبد بالدين الذى عليك وهو مائة فرهنه بها صح ولا ينفك شىء إلا بجميعها على الصحيح . (مسألة) قال والحالة هذه اذنت لك ان ترهن نصفى بدينك وهو مائة فرهن الجميع بمائة صح ولا ينفك إلا بها . (مسألة) قال والحالة هذه أذنت لك أن ترهن نصفى بدينك وهو خمسون فرهن الجميع بمائة فقولان اصحهما أن نصيب المعير ينفك بأداء خمسين وأما النصف الآخر فقد أطلق الأصحاب أيضا على هذا القول انه ينفك بخمسين ، وعندى ينبغى أن لاينفك إلا بالجميع لأنا إنما فككنا فى نصف شريكه لأنه لم يأذن فى الرهن بالزائد وهذا قد رهن بنفسه فكأنه رهن نصفه على الجميع ونصف شريكه على النصف . (مسألة) استعار عبداً من مالكيه وقالا له ارهنه على دينك وهو مائة فرهنه بها لم ينفك نصيب أحدهما الا بجميعها على الصحيح على قياس ماسبق ، وكذا اذا قال كل منهما أرهن نصيبي مع نصيب الآخر . (مسألة) قال كل منهما والحالة هذه ارهن نصيبي بخمسين فرهن الجميع بمائة فالقولان والصحيح الانفكاك فى كل منهما بأداء خمسين . (مسألة) قال كل منهما ارهن نصيبى بخمسين فرهن الجميع بخمسين صح ولا ينفك الا بأدائها. (مسألة) مشتركان فى عبدين أذنا فى رهنهما فتعود المسائل المذكورة فى العبد الواحد وقيل يتعدد الرهن هنا لتعدد المرهون وهو ضعيف . (مسألة) قالا ضمنا الالف التى لك على فلان كان كل منهما ضامنا لجميعها على الصحيح كما تقدم فى الرهن ويأتى فيه الوجه الآخر الذى حكيناه فى قولهما ضمنا مالك على فلان بطريق الاولى . (مسالة) قالا ضمنا المبالغ الذى لك على فلان وهومائة

كان كقولهما ضمنا مالك عليه . (مسألة) مسطور على شخص بألف وفيه وحضر فلان وفلان وضمنا المبلغ المذكور كان كقولهما ضمنا الالف لأن الالف واللام هنا للعهد وفى التى قبلها للعموم وحيث كانت للعموم كان ضمان كل منهما للجميع أولى منه حيث كانت للعهد وإن كان الصحيح فيهما انه يضمن الجميع كما صرح به صاحب التتمة فى الرهن وصوره فى الالف وإن كان فى الضمان صوره فى لفظ عموم . (مسألة) قال ألق متاعك فى البحر وانا وركبان السفينة ضامنون كل منا على الكمال فعليه ضمان الجميع . (مسألة) قالا ألق ونحن ضامنان كل منا على الكمال . لم أجدها منقولة والقياس أن لا يصح الشرط كسائر العقود التى تقتضى التوزيع الا أن يريد أن كلا منهما النصف استقلالا والنصف بطريق الضمان الحقيقى عن صاحبه فيخرج عن ضمان مالم يجب . (مسألة) قال ألق وانا وهم ضامنون وطلق لزمه بالحصة أيضا . (مسألة) فلو قال أنا ضامن وهم ضامنون لزمه الجميع فى الاصح والله جل ثناؤه اعلم انتهى .

مسألة بيع المرهون فى غيبة المديون

قال الشيخ الامام رحمه الله ورضى عنه الحمد لله العادل فى قضائه المان ببعثة أنبيائه وصلى الله على سيدنا محمد وآله ماذكره ذاكر فى أرضه وسمائه وسلم تسليما كثيراً . وبعد فهذه مسألة كثيرة الوقوع محتاج اليها وهى بيع المرهون فى غيبة المديون حركنى للكتابة فيها انه سئل فى هذه الايام عن رجل رهن دارا بدين عليه ثم غاب وله دار اخرى غير مرهونة فادعى المرتهن عند الحاكم على الغائب واثبت دينه ورهنه وكانت كل من الدارين يمكن وفاء الدين من ثمنها فترك القاضى بيع الدار المرهونة وباع الدار التى ليست مرهونة ، واختبط الفقهاء فيها فمن قائل ان هذا جائز لأن الواجب الوفاء من مال المديون ولا فرق فى ذلك بين المرهون وغيره كما لو لم يكن بالدين رهن ، ومن قائل إن هذا لا يجوز وهذا قد يتجه لان بيع الرهن مستحق وبيع غير الرهن غير مستحق ولا وجه لبيع غير المستحق مع امكان المستحق . فان قلت: لا نسلم أن بيع الرهن مستحق وإنما يكون مستحقا اذا تعذر الوفاء من غيره ومع وجود مال آخر لم يتعذر الوفاء من غيره . قلت: الاستحقاق تأخر الآن بدليل أن الاصحاب لما تكلموا فيما اذا أذن المرتهن للراهن فى بيع الرهن وأطلق الاذن وكان الدين حالا أومؤجلا وقد حل قالوا يلزمه قضاء الحق من ثمنه وعللوه بأنه مستحق للبيع فى حقه بعد حلول الدين ، فيصير مطلق الاذن فى البيع اليه فان شرط قضاء حقه من ثمنه فقد

زاد تأكيدا ، وهذا التعليل عبارة القاضى حسين وكلام غيره يوافقه وهذا من كلامهم يبين أن بيع الرهن مستحق وإن لم يحصل امتناع من الراهن ولا تعذر فان الصورة فى الاذن والحالة هذه لم يحصل فيها امتناع ولا تعذر . فان قلت : قد صرحوا بأنه مستحق للبيع عند التعذر وهذه العبارة تفيد اطلاق عبارة القاضى حسين . قلت لامنافاة للاصحاب ثلاث عبارات ثالثها مستحق البيع ان لم يعرف من موضع آخر وهى عبارة المتولى ومقصود العبارات الثلاث واحد وهو أن الاستحقاق تأخر والبيع إنما يكون عند عدم الوفاء فان وجد الوفاء إنفك الرهن ونحن إنما نتكلم فى الرهن مادام رهنا ومن أطلق التعذر فمراده عدم الوفاء بدليل ما ذكرناه من إذن المرتهن للراهن وليس فيه الا عدم الوفاء دون التعذر. فان قلت لو كان بيع الرهن مستحقا قبل التعذر لما احتجنا الى مراجعة الراهن واستئذانه ولكان يجوز لنا المبادرة بالبيع . قلت استحقاق البيع معناه استحقاق أن يباع فى دين المرتهن والبيع يحتاج الى اذن المالك من رجع لذلك بسبب ماتقدم من الاستحقاق . فان قلت المستحق على الرهن انما هو وفاء الدين . قلت لانسلم الحصر بل المستحق عليه أمران وفاء الدين الثابت قبل الرهن والثانى تجدد بالرهن وهو بيع الرهن فى الدين الا أن يوفى من موضع آخر . فان قلت فحينئذ نقول إن بيع الرهن ليس بمستحق وانما المستحق أحد الامرين إما بيعه واما وفاء الدين . قلت ليس كذلك لأن الواجب المخير توصف كل خصلة منه بالوجوب على المختار لأن الوفاء واجب عيناً قبل الرهن فلا ينقطع ذلك التعين بالرهن بل تجدد بالرهن حق آخر معه وهو بيع الرهن والراهن متمكن من قطع هذا الحق بالوفاء . فان قلت : لو كان بيع الرهن مستحقاً قبل الامتناع لكان للمرتهن أن يطالب به قبل الامتناع وقد قالوا ان الحاكم يأمر الراهن بالوفاء فان امتنع باع الرهن . قلت انما قالوا ذلك لأنه أقرب فيبدأ الحاكم به ولان البيع مشروط بعدم الوفاء وهو الى خيرة الراهن فكانت الدعوى به غير ملزمة والدعوى بالوفاء ملزمة يلزمه الوفاء إما من الرهن وإما من غيره ولا يلزمه بيع الرهن اذا إختار الوفاء من غيره فلذلك اقتصر الحاكم أولا على المطالبة بالوفاء ونحن بين خيرتين إما أن نقول حق المرتهن فى بيع الرهن وله المطالبة به إلا أن يسقطه الراهن بالوفاء واما أن نقول حقه اما فى بيعه واما فى الوفاء ونصف كل خصلة من خصال الواجب المخير بالوجوب ، ولهذا نظائر منها مطالبة المولى بالعنة أو الطلاق اما أن نقول يطالب بالعنة وله قطع المطالبة بالطلاق واما أن

نقول يطالب بأحد الامرين ؛ ومنها المديون اذا حضر الدين فامتنع صاحبه الحق من قبضه فأما أن نقول يطالبه بالقبض أو الابراء واما أن نقول يطالبه بالقبض إلا أن يسقطه بالابراء ، وهذا الاستحقاق الحاصل للمرتهن في الرهن لاشك انه زائد على ماكان يستحقه قبل الرهن من الوفاء فلا يمكنا القول بأنه لايستحق الا أحد الامرين لان ذلك انقص مما يستحقه قبل الرهن لان المبهم انقص من العين وهو كان قبل الرهن يستحق الوفاء عيناً فكيف ينقص حقه بالرهن فثبت أن له بالرهن حقاً زائداً على الوفاء عيناً مضافاً معه وهو بيع الرهن الا أن يسقط هذا الحق الثانى بالوفاء . فان قلت : من جملة طرق الوفاء بيع الرهن فكيف يكون معادلا للوفاء والوفاء من الرهن أحد أقسام الوفاء ولايجوز أن يكون قسيم الشيء قسما منه ؟ قلت : لم نجعل قسيم الشيء قسما منه ولا عادلنا بين الوفاء وبين الوفاء من الرهن بل الوفاء بيع الرهن وبيع الرهن طريق من طرق الوفاء وطريق الشيء مغايرة له تجوز المعادلة بينهما وبينه ، ومما ننبه عليه هنا أن المراد بالوفاء تأدية الدين لمستحقه أو تعويضه عنه ان كان مما يجوز الاعتياض عنه وتراضيا به سواء اكان ذلك الشيء الذى يؤديه اويعوضه فى ملكه أو يحصله باقتراض أو غيره من طرق التحصيل كالشراء ونحوه ومن جملة الطرق أن يبيع شيئاً من ماله ومن جملة الطرق بيع الرهن ، وجميع هذه الطرق يستقل الراهن بها الا بيع الرهن فيتوقف على اذن المرتهن ولاشيء من الطرق جميعها مستحق الا بيع الرهن خاصة فانه مستحق لماقدمناه فاذاقلنا للراهن اما أن تبيع الرهن واما أن توفى الدين من أى جهة شئت ؛ واما أن توفى من النقد الذى بيدك واما أن تبيع عينا من مالك غير الرهن وتوفى منه كان تخييراً بين الخصلتين الاوليتين تخييرا بين أمرين واجبين عليه ، وأما الثالثة والرابعة فلا تجب واحدة منهما وليس شيء منهما مستحقا . وسنزيد هذا بيانا وتقريرا إن شاء الله فى تقرير المقدمة الثانية . فان قلت ينبغى ان لايخير الراهن الا بين شيئين احدهما وفاء الدين من أى جهة شاء والآخر اى طريق شاء من طرق التحصيل اما بيع الرهن واما بيع غيره من أمواله واما تحصيله بجهة أخرى بل لايكون الواجب الاوفاء الدين وهو المقصود وجميع الطرق وسائل اليه . قلت يرده اتفاق الاصحاب على ان الراهن اذا امتنع من الوفاء يبيع القاضى الرهن ولو كان كما يقول من استواء الطرق لكان له أن يبيع الرهن وغيره مع امتناع الراهن وحضوره ولا قائل به نعلمه وذلك يبين أن بيع الرهن مستحق .

فان قلت : سلمنا أن هذه المقدمة الاولى وهى أن بيع الرهن مستحق لـكن لا نسلم المقدمة الثانية وهى ان بيع غير الرهن غير مستحق .قلت : الدليل عليه أنه لو كان مستحقا لـكان للقاضى أن يبيعه عند حضور الراهن وامتناعه من الوفاء ولم يذكره الأصحاب . فان قلت وإن لم يذكره الاصحاب لـكن الفقه يقتضيه لان الرهن إنما اقتضى التوثقة واما وهو وغيره سواء فيتخير القاضى فى بيعه وبيع غيره كما لو لم يـكن رهن . قلت هذا مع كونه مجانبا لـكلام الاصحاب مردود لان الرهن اقتضى الشيئين التوثقة والبيع عند عدم الوفاء منه وانما امتنع من الوفاء من غيره وهو لا يجب عليه الوفاء من غيره والقاضى انما يبيع على من امتنع مما يجب عليه فـكذلك لا يبيع غير الراهن لانه غير واجب ويبيع الرهن لانه واجب . فان قلت أليس الرهن وغيره طريقا لوفاء الدين الواجب ووسيلة الواجب واجبة فيجب بيع أحدهما لوفاء الدين ويستوى فيه الرهن وغيره . قلت كون الرهن وغيره طريقا صحيح وكون وسيلة الواجب واجبة صحيح واستواء الرهن وغيره ممنوع فان الراهن قد عين الرهن للوفاء برهنه . فان قلت: لو امتنع ولم يـكن رهن كان للقاضى أن يبيع ماشاء من أمواله فـكذلك بعد الرهن . قلت الفرق أنه اذا لم يـكن رهن ليس بيع بعض الاموال بأولى من بعض فدعت الحاجة الى تخيير القاضى ولا حاجة ههنا لتعين الرهن بتعيين الراهن ومن الدليل على ذلك انه لو امتنع ولا رهن كان للقاضى أن يحجر عليه لئلا يتلف أمواله وعند الرهن ليس له ذلك لعدم الحاجة اليه، ومن الدليل على ذلك أن الشافعى والاصحاب اتفقوا على انه لو كان فى الدين ضامن ولا رهن جاز للمضمون له مطالبة من شاء من الضامن والاصيل ولو كان بالدين ضامن ورهن اختلفوا فى ذلك نص الشافعى فى ذلك على قولين احدهما يطالب الضامن والاصيل كما لو لم يـكن رهن، والثانى لا يطالب الضامن بل يباع الرهن فـكما جاز ان يختلف الحال فى الضامن بين حالة وعدمها جاز أن يختلف فى بيع الحاكم بين حالة الرهن وعدمها بل هو فى الحاكم اظهر لا يعتقد خلافه بخلاف مسألة الضمان فان الاصح فيها بقاء الخيرة . فان قلت هل نقول إن حق المرتهن ينحصر فى الرهن ؟ . قلت لا وقد قال بذلك ابن الرفعة وتعلق بـكلام امام الحرمين وابن الصباغ ولابد فى ذلك من تحقيق فنقول أما الدين فلا شك انه باق فى الذمة لم ينقطع عنها ولا شك انه متعلق بالرهن ولا منازعة فى هذين المقامين وكان للمرتهن قبل الرهن المطالبة بمطلق الوفاء من أى جهة كانت وهذا لا ينقطع بالرهن بل له المطالبة بعده به ، وكلام الرافعى وغيره

ظاهر في ذلك وهو يمنع اطلاق الانحصار ولم يكن له مطالبة ببيع هذه العين بخصوصها عند الامتناع عن الوفاء وتجددت له هذه المطالبة بالرهن بلا اشكال ولم يكن له ببيع غيرها عيناً وكذا ليس له ذلك بعد الرهن ومن هذين الشيئين توهم ابن الرفعة الانحصار فان الامام قال لايكلف تحصيل الدين من غير الرهن وهو صحيح بمعنى لايتعين عليه ذلك كما قبل الرهن ، وابن الصباغ قال مقتضى الرهن توفية الدين منه وهو صحيح لتجدد المطالبة التى ذكرناها بقى هنا شيئان آخر ان هما من تتمة البحث (١) احدهما اذا كان في يد الراهن نقد له من جنس الدين يمكن الوفاء منه من غير بيع الرهن هل نجبره على ذلك اذا طلبه المرتهن اولا ؟ فان قلنا لانجبره بل يباع الرهن اتجه ماذكره ابن الرفعة من الانحصار . ولكن هذا بعيد ولم يصرح به الاصحاب فالوجه أن الحاكم يجبره على ذلك لان الوفاء واجب فالعدول عنه مع كونه على الفور الذى هو وسيلة الى البيع لاوجه له وليس فى كلام الامام ولا غيره من الاصحاب مايخالف ذلك وان لم يكن فيه ما يوافقه بل مسكوت عنه ، والفقه يقتضى ماقلناه . الثانى اذا لم يكن بيده نقد وله أعيان غير الرهن يمكن بيعها فهل يتخير القاضى بينها وبين الرهن كما قبل الرهن أو يتعين بيع الرهن ولا يباع غيره فان ثبت الاول بطل القول بالانحصار وإن ثبت الثانى ساغ اطلاق هذه العبارة والاولى تركها لأن حقه لم ينحصر وإنما امتنع غير الرهن لوجود طريق سواه الى الوفاء ومع ذلك لاحق له فى بيع غير الرهن وهذا هو الحق وانه يتعين بيعه ولا إنحصار بل لاحق لصاحب الدين الذى ليس بمرتهن فى بيع شيء من أموال المديون وإنما حقه الوفاء . فان قلت : اذا كان حقه فى الوفاء ولا نقد بيده صار البيع وسيلة الى حقه فيكون حقاً له أيضاً. قلت لم يتعين البيع فقد يحصل الوفاء بالاقراض وبغيره من الطرق . فان قلت : بفرض انه لم يتيسر طريق الى البيع . قلت انحصار الطرق فى البيع ليس من حق صاحب الدين ولكنه أمر اقتضاه الواقع فلا يقال فيه انه مستحق لصاحب الدين لانه لو كان حقا لصاحب الدين لامتنع على المديون أن يبيع ويعتق جميع أمواله ولا يمتنع عليه ذلك من غير حجر . وكل موضع جاز البيع لايتعلق حق الغير وكل موضع تعلق لايجاز البيع . فان قلت لو لم يستحق البيع لما باعه القاضى فى حقه . قلت لانسلم بل القاضى اذا ثبت حقه ولم يجد طريقا اليه غير البيع يبيع لاجل الحاجة لالتعلق حق صاحب الدين به بخصوصه . فان قلت القول بأن بيع

---

(١) فى الاصل « محمد البحث » .

غير الرهن لايستحق على التعيين أولا يستحق لا على التعيين ولا على الابهام قلت لا يستحق لا على التعيين ولا على الابهام وهذا مقام ينبغي أن يتمهل فيه فان لبائع الرهن عينا وبيع غيره عينا وأحدهما مبهم ، تحصيل الدين بأى طريق كانت ووفاء الدين نفسه فأما بيع الرهن عينا فقد بينا استحقاقه واحدها على الابهام ان أخذ من جهة شموله للرهن المستحق فهو مستحق وان أخذ من جانب غير الرهن فلا حظ له فى الاستحقاق من حيث كونه بيعا وان أخذ الطريق الاعم منه ومن الاقتراض وغيره فيمكن أن يقال بالاستحقاق لانه وسيلة الى الواجب وما لايتم الواجب الا به فهو واجب ، ويمكن أن يقال ليس بمستحق لانه لم يتعلق به حق صاحب الدين انما حقه فى الوفاء والواجب لايلزم منه الاستحقاق لان الاستحقاق اذا كان للآدميين انما يراد به ما يملكون المطالبة والمطالبة انما هى بالوفاء فالطرق ليس مستحقة لصاحب الدين ، فان قلت فوجب أن لا يكون بيع المرهون . قلت انما كان مستحقا لاثبات الراهن الحق فيه برهنه لا لكونه طريقاً للوفاء المستحق . فان قلت سلمنا المقدمتين أن الرهن بيعه مستحق وبيع غيره غير مستحق لكن قولكم لا وجه لبيع غير المستحق مع امكان المستحق دعوى مجردة عن البرهان ولا يلزم من عدم ظهور وجهه عندكم عدمه ووجهه أن نقول ان هذا الاستحقاق لانعنى به الوجوب المتعين الذى لايجوز العدول عنه بدليل أن للراهن أن لايعدل عنه وانما معناه تعلق الحق به والواجب الذى لابد منه هو الوفاء من أى وجه كان فاذا امتنع منه قام القاضى مقامه فيوفيه من أى وجه أراد وقد تكون المصلحة فى العدول عن الرهن الى غيره بأن يكون بيع غير الرهن أسرع ففيه تعجيل بالحق الواجب وفى ذلك تبرئة ذمته وحصول مصلحة صاحب الدين وقد يكون فى ذلك مصلحتهما بأن يكون ابقاء الرهن اصلح للراهن ونحن وإن سلمنا أن بيع الرهن مستحق لكن الوفاء أيضاً مستحق وهو الاصل فللمرتهن أن يقتصر فى المطالبة عليه ولا يطلب بيع الرهن وهو انما يباع لحقه فيتوقف على طلبه فاذا لم يطلب بيعه واقتصر على طلب الوفاء كان القاضى مخيراً فى الوفاء من أى جهة كانت . قلت الاستحقاق معناه تعلق الحق والوجوب لكن للراهن اسقاطه بالوفاء كما سبق فاذا لم يوف تعين ولو سلمنا أن الواجب إنما هو الوفاء فعند الامتناع إنما يبيع القاضى ماوجب بيعه وغير الرهن لم يجب بيعه لما سبق ولأنه برهنه كمن اذن فى بيعه فليس ممتنعاً الوفاء منه حيث عرضه بالرهن للبيع فاذا لم يمتنع من الوفاء منه لا يجوز بيع غيره كما لو

وكل فى بيعه ولأن الراهن يطالب اولا بالوفاء فان امتنع يطالب ببيع الرهن فان امتنع يباع هكذا رتب الرويانى فالبيع إنما يكون بعد طلب المرتهن بيع الرهن وبذلك ترك طلب مطلق الوفاء فليس للقاضى الرجوع اليه والقاضى انما ينوب عن المدعى عليه فيما يوجه عليه وهو بالنسبة الى هذه الدعوى بيع الرهن لامطلق الوفاء وإن استحقاق بيع الرهن مقصود بالذات واستحقاق بيع غير الرهن لو ثبت وسيلة الى الحق وكان المقصود أولى ولان فى بيع غير الرهن مفسدة [١] ليست فى بيع الرهن وذلك انه يتلف الثمن قبل وصوله الى المرتهن فيتلف من كيس الراهن والرهن باق بحاله ليس له التصرف فيه فحصل بينه وبين العبد ين واذا بيع الرهن وتلف الثمن سلمت العين الاخرى ولا حائل بين الراهن وبين التصرف فيها ، والمصالح التى أشار اليها السائل متعارضة يقابل بعضها ببعض وبالجملة فقد كفانا الأصحاب مؤونة ذلك وقطعوا ببيع المرهون عند امتناع الراهن . فان قلت هذا كله عند حضور الراهن أما عند غيبته فيظهر ان الحاكم يتخير ويفعل المصلحة لأنه نائب عن الغائب وقد تكون مصلحته فى بيع الرهن وقد تكون فى بيع غيره وبنفسه ولا تفريط منه بخلاف الحاضر الممتنع فانه مفرط تارك لحقه من الرهن . قلت الحاكم إنما ينوب عن الغائبين فيما تدعو الضرورة اليه وأما لو كانوا حاضرين لالزمهم اياه ففى ذلك يقوم مقامهم فى البيع أما فيما لايلزمهم فى الحضور ولاتدعو حاجتهم اليه فلا فان الحاكم ليس له ولاية على الغائبين . فان قلت الغائب ليس ممتنعاً بل هو بمنزلة الساكت فيقوم الحاكم مقامه فيما له وعليه . قلت هذا يحتاج الى شاهد بالاعتبار فان الذى عهد أن الحاكم يزوج موليه الغائب وذلك حق عليه ويقضى على الغائب لانه حق عليه وأيضاً فانا نقول أن بيع الرهن مستحق للمرتهن ولكنه يتوقف على اذنه فى الحضور فاذا تعذر بالغيبة أو الامتناع باعه القاضى بطريق الولاية لابطريق النيابة ولا يجرى فيه الخلاف المذكور فى تزويج مولية الغائب فان فيه وجهين هل هو بطريق النيابة أو بطريق الولاية ؟ وهذا يحتمل أن يقال ولست انقله . فان قلت : ماتقول أنت فى ذلك : قلت ؟ الذى أراه ويترجح عندى أن للحاكم بيع ما يرى بيعه من الرهن وغيره . وحرف المسألة أن الحاكم هل له ولاية على الغائب أولا فان لم يكن له ولاية على الغائب فالحق انه لايبيع غير الرهن لما قدمناه وإذ كان له ولاية عليه فيفعل له مافيه

---

(١) فى الاصل « مقيدة » .

المصلحة بخلاف الحاضر ، وقد رأيت كلام أكثر الاصحاب يقتضى أن له ولاية عليه قال القفال ليس للقاضى التصرف فى مال الاجنة بخلاف الغائبين واتفق كلام الامام والغزالى والمتولى والبغوى والرافعى ان القاضى نائب عن الغائبين فى الحفظ والقبض والقسمة ونحوها وقال القفال الكبير الشاشى ان القاضى منصوب غيب والحضور معاً ؛ وذكر هو وغيره فى تحليف القاضى غريم الغائب أن الحاكم قائم مقام الغائب ، قال الشافعى فى الام واذا كانت الضالة فى يد الوالى فباعها فالبيع جائز ولسيد الضالة ثمنها ؛ وان كانت الضالة عبداً فزعم سيد العبد أنه اعتقه قبل البيع قلت قوله وفسخت البيع وفيه قول آخر انه لا يفسخ البيع الا ببينة ، وقال الشافعى أيضاً فى الام فاذا أخذ السلطان الضوال فان كان لها حمى والا باعوها ودفعوا أثمانها لاربابها ومن أخذ ضالة وأراد ان يرجع بما انفق فليذهب الى الحاكم حتى يفرض لها نفقة ويوكل غيره بأن يقبض لها تلك النفقة منه وينفق عليها ولا يكون للسلطان أن يأذن له ان ينفق عليها الا اليوم واليومين وما أشبه ذلك مما لا يقع من ثمنها موقعاً فاذا جاوز أمر ببيعها . وقال ابن الصباغ فى العبد الآبق اذا رأى القاضى المصلحة فى بيعه وحفظ ثمنه له ذلك ومن الدليل فى ذلك ما روى مالك فى الموطأ عن عثمان انه أمر فى الضوال بمعرفتها ثم تباع فاذا جاء صاحبها أعطى ثمنها فكما يقوم القاضى مقامه فى هذه الامور كذلك يقوم مقامه فى بيع الرهن اذا رأى المصلحة فيه لينفك به الرهن وتندفع مطالبة المرتهن ببيعه ولا نفرق بأن الضوال فى يد القاضى فله ولاية عليها لانا نقول هذا صحيح ولكن القاضى أيضاً له ولاية وفاء الدين وتخليص المرهون من المرتهن وبيع غيره وسيلة اليه تدعو اليه الحاجة ؛ ونقل ابن الرفعة عن ابن الصباغ أن الحاكم لا ولاية له على الغائب، ولفظ ابن الصباغ فان قيل الحاكم لا ولاية له على البالغ العاقل وذكر ذلك فى أن القائل يحبس حتى يقدم الغائب . وبالجملة قد تبين من كلام الآكثرين أن له ولاية عليه ولكن ليست ولاية مطلقة فى جميع التصرفات وانما هى فى الحفظ والقبض والقسمة ونحوها وبيع غير المرهون لحفظ المرهون من هذا القبيل فيما يظهر لأن القاضى مأمور بأداء دين الغائب وبيع ماله فى ذلك باتفاق الاصحاب فاذا دار الامر بين بيع الرهن وبيع غيره فعل القاضى ما فيه المصلحة كما اذا دار الامر بين بيع العبد الآبق لحفظ ثمنه وبين الانفاق عليه . فان قلت هل ذلك لان حال الغائب يخالف حال الممتنع فلا يستحق المرتهن بيع الرهن فى الغيبة وان كان يستحقه فى الامتناع . قلت لا بل حكم الامتناع والغيبة فى ذلك واحد وإنما فى الامتناع

لاينوب القاضى عنه فى فعل مصلحته لحضوره فيقتصر على ماوجب عليه وهو بيع المرهون وفى الغيبة حق المرتهن فى ذلك والقاضى ينوب عن الراهن فيما له وهو دفع حق المرتهن بأن يبيع غير الرهن ويوفيه لقطع مطالبته ببيع الرهن كما يفعله الراهن فى حضوره . فان باع القاضى الرهن كان لحق المرتهن فقط واتجه ماقدمناه من انه بطريق الأولوية وسقوط مراجعة الراهن للتعذر ، وإن باع غير الرهن كان لحق الراهن واتجه فيه أن يكون بطريق النيابة وتزويج المولى عليه فى غيبة المولى مترددبين الربيعين فكان على الوجهين ، وهذا المأخذ الذى ذكرناه فى أول الكلام عن بعض من ذهب الى ذلك من المخبطين فى المسألة وأرجو ان يكون هو الصواب إن شاء الله تعالى . فان قلت : هل فى ذلك المتفقات على ان حق المرتهن ينحصر فى الرهن أولا ؟ قلت لا وإن كان الصواب أنه لا ينحصر ، وقد قدمنا الكلام وسواء ثبت الانحصار أم لا فالمأخذ الذى قدمناه يطرد . فان قلت قول الشافعى فى الام اذا بيع الرهن فالمرتهن أولى بثمنه حتى يستوفى حقه فان لم يكن فيه وفاء حقه حاص غرماء الراهن بما بقى من ماله غير مرهون واذا أراد أن يحاصهم قبل بيع الرهن لم يكن له ذلك ووقف مال غريمه حتى يباع رهنه ثم يحاصهم بما فضل عن رهنه هل فيه تعرض لهذه المسألة وللقول بالانحصار أو عدم الانحصار أو ليس فيه تعرض لذلك . قلت أما الانحصار ففيه تعرض لبطلانه بقوله ووقف مال غريمه حتى يباع رهنه ولو كان دين المرتهن لايتعلق الا بعين المرهون لم يوقف مال غريمه حتى يباع رهنه اذ لاحق له إلا فى الذمة والرهن ، وأما هذه المسألة وهو جواز بيع الرهن فليس فيه تعرض له فان قلت قوله اذا أراد ان يحاصهم قبل بيع رهنه لم يكن له ذلك ويدل على انه لايباع غير الرهن . قلت لا بل لأنه متى حاصهم قبل بيع رهنه مع بقاء رهنه ظلمهم بأخذ زيادة على مايستحقه فانه اذا كان غريمان لكل منهما خمسون لأحدهما رهن والمال كله تسعون والرهن منها أربعون فاذا قدمنا المرتهن أخذ أربعين وسدس الباقى وهو ثمانية وثلث ولو جوزنا له المحاصة أولا لأخذ خمسة وعشرين وكمال دينه على الرهن وذلك ضرر على الغريم الآخر . فان قلت الغريم الآخر لاحق له فى الرهن والمرتهن لاحق له فى غير الرهن من أعيان المفلس . قلت بلى فان المرتهن يستحق منه أن يقدم بمقدار دينه والغريم الآخر يستحق منه ماسوى ذلك ويستحق المرتهن بما ليس برهن مايفضل بدينه عن الرهن وهو مجهول فلذلك توقفنا عن المحاصة والقسمة حتى يباع الرهن فلا تعرض فى ذلك لمسألتنا والله تعالى اعلم . فان قلت

قد قال الاصحاب فى ان القاضى هل يقبض دين الغائب وينزعه ممن هو فى جهته وجهين اصحهما انه ليس له ذلك ولاية على الغائب . قلت لاشك انه ليس له ولاية مطلقة عليه وانه يتصرف له بما فيه حفظ لحقه وبالبيع فى وفاء دينه ومانحن فيه أولى بالجواز من قبض دين الغائب فأما أن نقول بالقطع به وإن ترددنا فى قبض دين الغائب والفرق ان مانحن فيه هو محتاج الى ذلك لوجوب وفاء الدين وظهور المصلحة فى تقديم غير الرهن على الرهن وهى قضية واحدة اعنى أن بيع غير الرهن اقتضاه بيع الرهن المستحق بخلاف قبض دين الغائب الذى لاحاجة اليه قضية مستقلة بنفسها لم تدع اليها ضرورة ولاحاجة ، واما ان نقول يجرى هنا خلاف كما جرى فى قبض دين الغائب وهو بعيد لاوجه له . فان قلت لا شك ان الحاكم لايبيع مال الغائب بغبطة وإن كثرت وهذا مما يدل على انه لاولاية له عليه . قلت هذا كما قدمناه أن ولايته على الغائب منوطة بالحاجة لا بالمصلحة وبيع غير الرهن هنا دعت اليه الحاجة والعبد الآبق والضال اذا باعه ليحفظ ثمنه اما أن تعلله بالحاجة واما ان الآبق صار فى قبضة القاضى فله ولاية عليه أخص من بقية أموال الغائب التى لم تدخل فى يد القاضى فبيع القاضى منوط بأمرين أحدهما استيلاؤه عليه كالآبق والضال مع حاجة ما أومصلحة ، والثانى توجه حق عليه كدين الغريم المطالب وبمطالبته أيضاً يحصل للقاضى تسلط على الاموال يصيرها كأنها فى يده وبيع غير الرهن لاجل تبعية الرهن أخذ سببها من المسألتين فكان أقوى لاجتماع حق الرهن وحق المرتهن فيه قلت هل تقولون ذلك مطلقاً سواء أكان بيع الرهن أم لاوهل يفرق الحال بين أن يكون هناك نقد أم لا . قلت اذا كان هناك نقد من جنس الدين فقد قدمنا فيما اذا كان حاضراً انه ينبغى تقديمه على بيع الرهن ويلزم الراهن به وان لم يصرح به الاصحاب ،وكذلك نقول هنا فى الغائب اذا وجد القاضى له نقداً من جنس الدين وطالب المرتهن به وفاه منه واخذ الرهن واذا لم يكن الا مايحتاج الى البيع فلا حق للمرتهن فى بيع غير الرهن غائباً كان الراهن أو حاضراً لما قدمناه فان كان بيع الرهن أروج أو مساوياً وطلبه المرتهن فلا شك فى إجابته ولا يجوز تأخيره الالأن يعجل ببيع غير الرهن وتوفيته فيجوز للراهن وللقاضى فى غيبته اذا رأى المصلحة وذلك حق للراهن لاعليه لكنه متعلق بما عليه وان كان بيع غير الرهن أروج وقال المرتهن انا نطلب المبادرة بالوفاء فهل يجب تعجيلا بوفاء الحق الواجب أولالأن حقه تعلق بالرهن هذا فيه نظر لم يصرح به الاصحاب والقياس يقتضى الاول واطلاق كلام

الامام يمكن أن يتعلق به للثانى ولا فرق فى ذلك بين غيبة الراهن وحضوره فكل ما أوجبناه عليه فى حضوره قام القاضى مقامه فيه فى غيبته وكل ماجوزناه له قام القاضى مقامه فيه اذا دعت الحاجة اليه ، وبيع الرهن حق للمرتهن يفعله القاضى بطلبه ولا يفعله بدون طلبه وبيع غير الرهن ليس حقاً للمرتهن وليس له طلبه والقاضى يفعله اذا رأى المصلحة وقد طلب المرتهن بيع الرهن أو الوفاء تخليصاً للرهن من المرتهن ومنعاً له من بيعه وتبرئة لذمة الغائب والله اعلم انتهى .

﴿ مسألة ﴾ رجل عليه دين مائتا درهم ورهن عليه كرماً وحل الدين وهو غائب وأثبت صاحب الدين الاقرار والرهن والقبض وغيبة الراهن المديون ، وندب الحاكم من قوم المرهون وثبت عنده ان قيمته مائتادرهم فأذن فى تعويضه للمرتهن عن دينه ثم بعد مدة قامت بينة ان قيمته يوم التعويض ثلثمائة درهم وكان يوم التعويض يوم التقويم الاول .

﴿ الجواب ﴾ يستمر التعويض ولا يبطل بقيام البينة الثانية مهما كان التقويم الاول محتملا لانه بيع فى دين واجب على صاحبه فلا يبطل بالبينة المعارضة ولان فعل هذا المأذون كفعل الحاكم وفعل الحاكم اختلف فيه هل هو حكم اولا وعلى كل تقدير لا يجوز نقضه الا بمستند والبينة المعارضة بأخرى فلهذا لا يصح مستنداً بل اقول انه لو لم يبع حتى قامت هذه وحصل التعارض ولم يحصل الا من يشتريه بأقل القيمتين بيع بأقل القيمتين ولا ينتظر الزيادة لان اليقين لا يترك بالشك ، ووجوب البيع فى الدين بعد الطلب يقين والزيادة المنتظرة لحق المديون مشكوك فيها وهو ألزم نفسه بالوفاء ، ولما قلناه ادلة وشواهد بالاعتبار منها ما هو قوى صالح للتمسك به وفيها ماهو دون ذلك لينظر أو يجيب عنه : منها ما حكاه المحاملى فى التجريد عن ابى اسحق رحمه الله فيما اذا أفلس رجل وأراد الحاكم قسمة ماله بين غرمائه فشهد شاهدان أن هذه العين لفلان الغائب فانه لا يحكم بهذه الشهادة ولا يؤخر قسمة العين المشهود بها بل تقسم بين الغرماء وأبو اسحق رحمه الله استشهد بهذه المسئلة للحكم ببينة الخارج على من ادعى عليه وقال ان المدعى به لغائب وأقام عليه بينة وأقام المدعى بينة حيث حكمنا المدعى وأورد الحنفية علينا ان هذا حكم للخارج فأجاب واستشهد بهذه المسئلة وقاس عليها فكما ان الحاكم يبيع العين التى قامت البينة عنده فيها انها لغائب ويقسمها بين غرماء المفلس ولا يلتفت الى البينة لعدم حضور صاحبها وتوقف ثبوت كونها له على دعواه او دعوى وكيله فكذلك ههنا يبيع المرهون بمطالبة

المرتهن ولا يتوقف على زيادة غير موثوق بها لم تثبت بل اولى لان الظن
المستفاد من قول الشاهدين انها لغائب قوى وهنا ليس معناه الا توهم الزيادة
فاذا جاز البيع مع ظن البطلان القوى لكونه لم يثبت بطريق شرعى فلأن [1]
يجوز مع الوهم الضعيف اولى وأحرى . وهذه المسئلة التى ذكرها ابو اسحق
ينبغى ان تكون مفرعة على انه فى بيع مال المفلس باليد وهوالصحيح ، أما اذا
قلنا لا بد من اثبات الملك فاذا قامت بينة بملكه وبينة الغائب فغاية الامر
لو حضر الغائب وأقامها ان يتعارضا وتقدم بينة المفلس لانه صاحب يد وعلى
هذا لا استشهاد بها لا فى ما قصده ابو اسحق ولا فيما قصدناه وانما أوردناها
على ماأورده ابواسحق وهو انما يكون تفريعاً على الا كتفاء باليدوقدينكرها
كثير من الناس ولاسيماق نظائرها من التركات المخلفة حيث يكون شهود يشهدون
بأعيان منها الغائب ، والاقدام على بيعها صعب وكنت اود لو قيل بأن الحاكم
ينصب عن الغائب من يدعى له ويسمع البينة ويحكم له فان ذلك من باب الحفظ
وللحاكم ان يحفظ اموال الغائبين ؛ وهذا الطريق فيه اسهل من ان يتصرف فيها
بما يغلب على الظن بطلانه وأنا أستخير الله فى ذلك وأختاره وانما اوردته محتجاً
به فى هذه المسئلة على من يتوهم بطلان البيع فاذا كان هذا كلام الاصحاب فيما
قلناه فاظنك بهذه المسئلة فجعلتها عمدة فى الاستدلال من باب الاولى وان كنت
لا أوافق عليها ، وأفرق بينها وبين ما نحن فيه فرقاً لايلزم منه بطلان ما اقوله
لان تصحيح البيع فى مسئلتنا لا محذور فيه وقسمة عين يشهد بها عدلان لغائب
من غرمائهم لا يمكن استدراكهم فيه خطر لاعظم محذور . ثم أنهم قطعوا فيما
اذا قام المدعى عليه بينة ان العين التى فى يده لغائب وقلنا انها تسمع لانصراف
الخصومة عنه انها لا تسمع فى حق الغائب حتى لايحكم له بها وقالوا فيما اذا كان
لك على رجل مال فطالبته فقال احلت على فلان وفلان غائب واقام بينة هل
تثبت الحوالة فى حق الغائب حتى لا يحتاج الى اقامة بينة اذا قدم وجهان فلم
لا يأتى الوجهان هنا فيما اذا اقامها الحاضر لانصراف الخصومة عنهاما فى مسئلة
المفلس فلا يأتى لانه لا مدعى هناك لا اصلا ولا تبعاً ، ولعل الفرق ان البينة
بالحوالة شهدت على المحيل شهادة صحيحة لاسقاط حقه فتبعها ثبوت حق المحتال
على احد الوجهين والشهادة بملك الغائب عليها مقصودها بالوضع اثبات الملك
للغائب وانصراف الخصومة تبع فلا جرم سمعت بينة الحوالة فى موضعها واختلف

(١) فى الاصل « فلا» .

في سماعها فيما تتبعه وفي المالك للغائب لم تسمع في موضعها قطعا ، واختلف فيما تتبعه والثاني تعبر بعبارتين من عبارات الاصوليين احداها ان التابع لا يستتبع والثاني ان ما يكون بالذات لا يكون بالغير . (ومنها) ان المسلم فيه يجب تحصيله ولو بأكثر من ثمن المثل اذا لم يوجد إلا بأكثر من ثمن المثل وعلى قياسه انه اذا لم يوجد من يشترى مال المديون الا بدون قيمته يجب الوفاء منه . (ومنها) اذا تلف المغصوب المثلى ولم يوجد مثله الا بأكثر من ثمن المثل ففى وجوب تحصيله وجهان رجح كلا منهما مرجحون وصحح النووى عدم الوجوب ، وفي تصحيحه نظر فان قلنا به لا يرد علينا هنا لأنا لا نلتزم جواز البيع بأقل من ثمن المثل وانما ذكرناه تأكيداً للمدعى وهو صحة البيع فى صورة مسئلتنا حيث اعتقدنا انه ثمن المثل بالبينة الأولى واطرحنا الشك الحاصل بمعارضة الثانية لها فلتكف دعوانا فى ذلك وانا انما نقول بالصحة حيث اعتقد البائع ان ذلك هو ثمن المثل او لم يعتقد ولكن تعارض الامر عنده وطالب المستحق ولم نجد من يدفع زائداً فيتعين البيع وأما فى غير هاتين الصورتين فانا لا نلتزم ذلك. (ومنها) لو اسلم عبد لكافر امر بازالة الملك عنه ولو لم يوجد من يشتريه الا بأقل من ثمن المثل بما لا يتغابن به لم يرهق اليه لانه لم يلتزم بخلاف المسلم والغصب والمديون ، ولو اشترى الكافر عبداً مسلماً وقلنا يصح ويؤمر بازالة الملك قال ابن الرفعة فلا يرهق للبيع بل يحال بينه وبينه الا ان يتيسر من يشتريه بثمن مثله او يزيل ملكه عنه ونحوه . كذا ذكره فى المطلب فى فرع من غير نقل عن احد وفيه نظر يحتمل ان يقال به كما اذا اسلم فى يده وان كنت لم اره منقولا ايضاً ويحتمل ان يقال إنه بالشراء متعرض لالتزام ازالته . (ومنها) ما قاله الاصحاب فيما اذا أقام الخارج بينة فقضى بها ثم اقام الداخل بينة معارضة لها فالاصح الذى قطع به العراقيون انه يقضى للداخل وترد العين اليه وينقض الحكم للخارج وفى طريقة الخراسانيين وجه انه لا ينقض ووجه مفصل بين ان يكون قد اقترن بالحكم تسليم العين فيتأكد ولا ينقض وان كان قبل التسليم نقض . قال القاضى الحسين أشكلت على هذه المسئلة نيفاً وعشرين سنة وتردد جوابى فيها لما فيه من نقض الاجتهاد بالاجتهاد ثم استقر رأيى على انه لا ينقض سواء اكان قبل التسليم ام بعده . فان قلنا بقول القاضى الحسين أو بالوجه المفصل فلا إشكال فى استقرار البيع فى مسئلتنا وعدم جواز الحكم ببطلانه وان قلنا بالاصح وهو أنه ينقض وترد العين الى ذى اليد فقد يشكل على كثير من

الفقهاء ويعتقد ان قياسه ان يحكم ببطلان البيع فى مسئلتنا وليس كذلك لان مأخذ العراقيين بالقول فى النقض انه حكم مع قيام البينة التى معهـا ترجيح ولو اطلع عليها لوجب الحكم لذى اليد فقد تبين ان حكمه فى موضع يجب الحكم بخلافه وانكشف ان هناك امرين بينة ويداً كانتا موجودتين عند الحكم ولو علمهما الحاكم الشافعى لوجب عليه الحكم لذى اليد وهو الآن حكم بذلك رجوعاً الى الصواب وليس تعارضاً محضاً بلا ترجيح حتى يقال بالتساقط فان ذلك اثره التوقف لان الحكم والرجوع الى اليد وحدها وليس هنا كذلك ، ولهذا القائلون بأنها ترد وينقض الحكم لم نرهم قالوا بتحليف المدعى وذلك منهم يدل على ان الحكم بالبينة الراجحة باليد فلا تعارض يوجب التساقط ، ولو قيل بأنهما يتعارضان ويتساقطان ويحلف المدعى بالحكم باليد وهى مستند شرعى ، وكل واحد من هذين المأخذين ليس فى مسئلتنا مثله لانه انما هو تعارض محض بالقيمة فاذا قال بالتعارض تساقطتا وصارا كما اذا لم تقم بينة بالقيمة ولو لم تكن بينة بالقيمة وكان قد صدر بيع وجب التوقف فيه وأن لا يحكم ببطلانه حتى يثبت انه بدون القيمة وهذا هنا متعذر لانه لم يبق زمن ينتظر فيه عدم ثبوت القيمة لان البينة عندنا لا ترجح بزيادة العدد ولا بزيادة العدالة فقد أيس من ثبوت انه بدون القيمة فيمتنع الحكم ببطلانه ، وهذان المأخذان اللذان ذكرناهما فى نقض الحكم بقيام البينة بعده يجب ضبطهما وايضاً البينة بالملك تشهد بأمر معلوم هو حاصل عندها وقت شهادة الاول ، وهكذا حيث وقع التعارض فيما هو معلوم والشهادة به خبر محض ، واما التقويم فانه حدس وتخمين والحدس المتجدد بعد البيع لم يبن قبله فلا تعارض حين البيع وهذا المعنى يقتضى الفرق بين ان يحصل التعارض فى القيمة قبل البيع وبعده فبعده لا تعارض اصلا فان الحدس الثانى شيء جديد يشبه الانشاء ليس كاشفا عن أمر سابق بخلاف ظهور بينة بأمر سابق كان مقارنا للحكم مانعا ، وهذا المعنى جدير بأن يتفهم ويضبط ويعلم ان الشاهد بالقيمة شهادته تابعة لتقويمه وتقويمه حدس منه جديد لانه قد يكون فى غير هذا الوقت قبله او بعده يتغير حدسه بخلاف الامور المعلومة الموجودة فى الخارج التى لا تتغير وشهادته بها تابعة لها ، ولهذا المجتهد اذا تغير اجتهاده يعمل بالثانى ولا يصير كما لو حصل تعارض الامارتين فى وقت واحد فالتقويم كالاجتهاد سواء فان قال شاهد القيمة انا اعلم الآن لو قومتها ذلك الوقت لقومتها بازيد . قلنا ظن منك الآن على تقدير لا يدرى لو كان ذلك التقدير كيف

يكون حالك ويدل لذلك ما قاله الاصحاب في بيع صبرة الالتخمين غير موثوق
به نعم قد يتفق هذا في الامور المقطوع بها كما اذا علم الآن ان سعر القمح في
العام الماضي أكثر منه في هذا العام وما أشبه ذلك فمثل هذا لا بأس بقبوله وأما
الامور المحتملة التي تحتاج الى اجتهاد فلا أرى ان شهادة القيمة تسمع بها الا في
وقتها حتى لو انفردت بينة وحدست ان قيمة العين في السنة الماضية او في السنة الآتية كذا
لم تقبل لان التقويم يتغير بتغير الزمان والمكان والاحوال ، ومثل الحكم في المسئلة
التي ذكرها العراقيون مذكور أيضا فيما لو كان الذي اقام البينة بعد الحكم
ثالث انه اشتراها من الداخل التي كانت في يده وكان يملكها يومئذ يقضى بها للمدعى
وتنزع من يد المحكوم له بها كما لو أقام صاحب اليد البينة قبل الانتزاع منه أو
بعده وهذا الفرع عن فتاوى القفال ونقله الرافعي عنه ولا متعلق فيه لمن يقصد
إبطال البيع في مسألتنا . (ومنها) ماهو في الفتاوى المجموعة من فتاوى الشيخ
تاج الدين عبد الرحمن الفزاري رحمه الله نصها : مسألة ملك احتيج الى بيعه على يتيم
فقامت بينة بأن قيمته مائة وخمسون فباعه القيم على اليتيم بذلك وحكم الحاكم
على البينة المذكورة بصحة البيع ثم قامت بينة اخرى بأن قيمته حينئذ مائتان
فهل ينقض الحكم ويحكم بفساد البيع أم لا ؟ أجاب الشيخ تقي الدين بن الصلاح
رحمه الله بعد التمهل أياماً وبعد الاستخارة انه ينقض الحكم ؛ ووجهه أنه إنما حكم
بناء على البينة السالمة عن المعارضة بالبينة التي هي مثلها أو أرجح وقد بان خلاف
ذلك وتبين استناد مايمنع الحكم الى حالة الحكم فهو كما قطع به صاحب المهذب
وذكر المسألة التي قدمناها قال وهذا بخلاف مالو رجع الشاهد بعد الحكم فانه
لم يبين استناد مانع الى حالة الحكم لأن قول الشاهد متعارض وليس أحد قوليه
أولى من الآخر قال وفي مسألة المهذب وجه حكاه صاحب التهذيب وغيره يطرده
ههنا . انتهى مانقل عن الشيخ تقي الدين بن الصلاح رحمه الله ولقد كان ورعا
مكفوف اللسان فلذلك لاأحب أن أقول إنه لم يصب ولكن بيان الحق لابد
منه والمسألة المذكورة مفروضة في البيع للحاجة لا للغبطة كما يقتضيه قول المستفتي
أولا كما يقتضيه الحكم بصحة البيع بالقيمة فتبين أن محل السؤال للبيع في الحاجة
وهو يشبه البيع في الدين ، نعم تفارق المسألة المذكورة مسألتنا في شيء وهو أن
البائع في مسألتنا هو مأذون الحاكم في البيع إذنا خاصا فبيعه كبيع الحاكم حتى
لو انفرد لم يكلف بينة على القيمة بل قول الحاكم كاف ، والبائع في المسألة المذكورة
قيم اليتيم وهو لم ينصب البيع غبنا وإنما نصب لفعل مصلحة اليتيم فلا يقبل

قوله فى شروط البيع من الحاجة أو الغبطة أو المصلحة إلا ببينة كالوصى كما هو الاصح فى المذهب اذا عرفت ذلك فاذا قامت بينة بعد البيع والحكم به بدون القيمة فقد قدمنا ان التقويم حدس وتقويم ولا يتحقق فيه التعارض الا اذا كان فى وقت واحد وتكلمنا فى ذلك كلاماً شافياً لابد من ذكره ههنا فان قلنا بذلك وهو الحق ان شاء الله فلا تعارض اصلا وهذا تخمين جديد لا التفات اليه ، وإن سلمنا المعارضة فهى معارضة للبينة المتقدمة وليست راجحة عليها حتى تكون مثل المسألة المنقولة فى المهذب وغيره فكيف نلحقها به وكيف ينقض الحكم بغير مستند راجح ومعنا بينتان متعارضتان من غير ترجيح فهو كما لو وجد دليلان متعارضان فى حكم ليس لنا ان ننقضه ، ولا يقال إن تعارض الدليلين مانع من الاقدام على الحكم فيكون موجباً لنقضه لأنا نقول قد يكون ترجح عند الحاكم أحدهما فحكم به لرجحانه عنده وكما انه لا يقدم على الحكم الا بمرجح لا نقدم نحن على نقضه الا بمرجح بل بمرجح قاطع حتى ينقض الحكم به و[illegible] يوجد .
وقوله وقد بان خلاف ذلك ممنوع لم يبن خلافه بل على تقدير التسليم بان اشكال الامر علينا . ولا يلزم من اشكال الامر علينا انه يمتنع من الابتداء أن يوجب النقض وغاية الامر ان قال الشيخ تقى الدين ان الحكم ينقض أن يصير الامر كما لو تعارضتا قبل الحكم ، ولم يصرح الشيخ تقى الدين بأنه بعد نقض الحكم هل يحكم ببطلان البيع ويتوقف والظاهر أنه أراد أنا نحكم ببطلان البيع وهذا يقتضى أن القيم إن باع واشكل علينا الحال أن نحكم ببطلان بيعه ، وفيه نظر يحتمل ان يقال به ويحتمل ان يقال بل نتوقف لانحكم بصحة ولا ببطلان لكن الى اى غاية وهو فيما اذا لم تقم بينة سهل لاحتمال ان تقوم بينة واحدة فيعمل بمقتضاها وأما اذا قامت بينتان متعارضتان فانه يصعب لانا نبقى لا الى غاية وحاجة اليتيم الى البيع حاقة فالوجه انه يجوز البيع بأقلها مالم يوجد من يرغب بزيادة بعد اشهاره والقول قول القيم فى انه اشهره لانه امين والقول قوله فى ان ذلك ثمن المثل كما ان الوكيل وعامل القراض والبائع على المفلس اذا باع ليس لهم ان يبيعوا الا بثمن المثل ، ولو ادعى عليهم انهم باعوا بأقل من ثمن المثل فالقول قولهم فيما يظهر لنا وان لم نجده منقولا لانهم أمناء ، ولا يرد على هذا قول الاصحاب ان الصبى اذا بلغ وادعى على القيم والوصى انهما باعا العقار من غير مصلحة او حاجة او غبطة فالقول قول الصبى لانا نقول انما يكلف القيم والوصى اقامة البينة على المصلحة او الحاجة والغبطة التى هى مسوغة للبيع كما يكلف الوكيل اقامة بينة على الوكالة ، واما ثمن المثل

فهو من صفات البيع فاذا ثبت ان البائع حائز قبل قوله فى صفته ودعوى صحته ولا يقبل قول من يدعى فساده . ولقد كنت أستشكل كلام الرافعى فى تكليف القيم اثبات المصلحة فى العقار وغيره والفرق بينه وبين الوكيل حتى ظهر لى هذا المعنى ، وغير الرافعى ذكر الحاجة والغبطة فى العقار ، والرافعى ذكر المصلحة وأطلق فى العقار وفى غيره فأما فى العقار فيمكن حمل المصلحة على الحاجة او الغبطة ، وأما فى غير العقار فلا يشترط ذلك بل مطلق المصلحة فان اقتضت المصلحة الابقاء وجب الابقاء وان اقتضت البيع جاز البيع والقيم منصوب لفعل المصلحة لا للبيع بخصوصه ومأذون القاضى فى بيع يتعين بيعه ليس منصوبا للمصلحة حتى يجب عليه اثباتها بل ذلك من وظيفة الحاكم وهو نائب الشرع مؤتمن فهو يراعى ذلك فيما بينه وبين الله حسب مايظهر له ويقبل قوله فيه بلا بينة ولا يمين والقيم لا بد فيه من البينة او اليمين فان كان مراد الشيخ تقى الدين ابن الصلاح الحكم ببطلان البيع فهو حكم بغير ذلك وان كان مراده ان ينقض الحكم بالصحة ويصير الامر على ما كان عليه بعيد وايضا لادليل عليه . (ومنها) ماقاله الاصحاب انه لو شهد شاهدان انه سرق ثوبا قيمته عشرة دراهم وشاهدان آخران ان قيمته عشرون لزمه أقل القيمتين ، وهذا له مأخذان احدهما وهو الاظهر أن الأقل متيقن والزائد مشكوك فيه فلا يلزم بالشك وهذا المأخذ يقتضى ان يكونا متعارضين فى الزائد وعلى هذا ينبغى ان يقال ان وقع التعارض قبل الحكم لا يحكم وإن وقع بعد الحكم لاينقض والضابط فيه دائماً لا نفعل شيئاً بالشك بحيث تحققنا أقدمنا وحيث شككنا احجمنا ، والمأخذ الثانى ذكره الرافعى فى آخر الدعاوى أن التى شهدت بالاقل ربما اطلعت على عيب وهذا لو تحققنا كان يقتضى القطع بالحكم بأن القيمة هى الاقل وعلى هذا سواء أحصل التعارض قبل الحكم أم بعده لا اعتبار بالزائد بل الاقل هو القيمة ويجوز البيع بها حيث يجوز البيع بالقيمة وهو ما اذا كان للحاجة أو للمصلحة الناجزة فى البيع ولا ينقض . (ومنها) ماقاله الجرجانى فى الشافى بعد ان ذكر الاقوال فى تعارض البينتين والعين فى يد ثالث قال : وإنما تتعارض البينتان اذا تقابلتا حين التنازع فلو سبقت احداهما الاخرى بأن يدعى زيد عبداً فى يد خالد فأنكره فأقام زيد البينة وقضى له به وسلم له ثم حضر عمرو وادعاه واقام عليه البينة فهل تعارض بينة زيد وبينة عمرو من غير أن تعيد بينة زيد الشهادة على وجهين بناء على القولين فى البينتين اذا تعارضتا بقديم الملك وحديثه فان قلنا

بينة قديم الملك أولى فقد تعارضتا من غير اعادة لأن بينة زيد قائمة حين التنازع وان قلنا هما سواء ففيه وجهان أحدهما يقع التعارض بينهما بلا اعادة فان البينة قائمة بحالها ولا حاجة الى اعادتها كما لو شهد شاهدان بحق ولم يحكم به الحاكم للبحث فاذا بحث لم تجدد الشهادة كذلك ههنا . والثاني لا يقطع التعارض الا بالاعادة لأنها اذا سبقت احداهما الاخرى لم تقع المقابلة حين التنازع ، والجرجاني رحمه الله مصرح بالمسألة التى قدمناها عن العراقيين ان الداخل اذا أقام البينة بعد الحكم بها للخارج ينقض الحكم فيرد اليه جازماً به كما جزم به غيره من العراقيين وانما حكى الخلاف فى مسألتنا المذكورة التى إقامة البينة فيهما من ثالث وما ذكره من انهما متعارضتان اذا قلنا بينة الملك القديم أولى لعله اختياره فان للاصحاب فيما اذا كان لأحدهما بينة اسبق تاريخاً بلا يد وللآخر بينة متأخرة ويد ثلاثة أوجه أصحها تقديم اليد والثانى السبق والثالث يتعارضان ما ذكره من الوجهين اذا قلنا هما سواء هل يحتاج الى اعادتها أولا لم أره لغيره ويحتاج الى الفرق بينه وبين ما اذا أقام الداخل البينة بعد الحكم للخارج ، وعلى الوجه الثانى الذى حكاه انه لا يقع التعارض الا بالاعادة لو لم تحصل الاعادة هل نقول انها تنزع بمقتضى البينة الثانية السالمة عن المعارضة أو كيف يكون الحكم فيه نظر والأقرب الأول وكان هذا خصومة جديدة بخلاف ما اذا كان الداخل أقام البينة بعد الانتزاع منه فانه كالاستدراك لمافاته . فان صح هذا ترتب عليه أنا اذا قضينا لشخص ببينة وانتزعنا العين من التى هى فى يده ثم جاء أجنبي يدعيها على من حكم له بها وأقام بينة لا تكون معارضة للاولى بمجردها بل إن شهدت بهذا المدعى بالملك الآن ولم تعارض قضى له وإن عورضت فكتعارض البينتين فى بقية الصور فان اسندت الملك الى ماقبل الحكم له فهو محل كلام الجرجانى رحمه الله فتلخص من هذا ان البينة التى شهدت بأن الملك المدعى متقدم على الحكم إن كانت لمن كانت فى يده يقضى بها عند العراقيين خلافا للقاضى الحسين وان كانت لأجنبي ففى القضاء بها وجهان وهل الأصح منهما القضاء أولا ان أخذنا باطلاق الترجيح باليد فلا يقضى لأن هذا المحكوم له الآن صاحب يد وإن خصصنا تكون هذه البينة اسندت الملك الى ماقبل هذه فتصير كالتى كانت فى يده فيقضى له على الاصح لكن المأخذ هنا ببينة باليد السابقة وهذا المأخذ غير موجود هنا نعم هنا ترجيح آخر وهو سبق التاريخ لكن هذا السبق يعارض فيه ببينة المتقدمة فلا وجه للترجيح به فالذى يظهر فى هذه الصورة

لانقضى لهذا المدعى الذى لم يتقدم له يد وإن القضاء انما كان لذى اليد لأجل ترجيح بينته بيده ومن هنا تبين لك انه لا ينقض قضاء القاضى فى البيع فى مسألتنا ولا نحكم ببطلانه لأن تعارض البينتين خال عن الترجيح فيبقى الامر على ما كان عليه قبل البيع لانا لو عملنا بذلك لكان عملا بالبينة الثانية وترجيحاً لها والمقدر خلافه . ومنها لو ادعى الصبي بعد بلوغه بيعاً بلا مصلحة فان كانت الدعوى على الاب أو الجد صدقا بيمينهما وفيه وجه انه يقبل الا أن يكون لهما بينة وهو ضعيف بمرة . وان كانت الدعوى على الوصى صدق الصبي بيمينه الا ان يكون للوصى بينة وفيه وجه أن القول قول الوصى لانه امين واختاره الغزالى وهو قوى ، وقيل يقبل قول الوصى فى غير العقار ولا يقبل فى العقار لانه يحتاط فى غيره وصغو اكثر الاصحاب الى هذا وأمين الحاكم كالوصى صرح به الاصحاب والحاكم نفسه يقبل قوله بلا يمين لان الماوردى قال ان قول الحاكم فى الرد مقبول فليكن هذا مثله أيضاً فانه نائب الشرع واما نائبه فقسمان احدهما المنصوب مطلقاً وهو المسمى بأمين الحاكم وناظر الايتام فهذا منصوب لمصلحة الايتام فعليه فى البيع أن لا يبيع الا لمصلحة ، والقسم الثانى من يأذن له فى بيع معين كمسألتنا فهذا كالوكيل عن الحاكم وقوله كفعل الحاكم . اذا عرفت ذلك فقد قال ابن الرفعة رحمه الله إن الحكم فيما اذا رفع بيعهم العقار الى الحاكم كذلك فلا يمضى على الاصح بيع غير الاب والجد من غير أن يسأل وأراد بغير الاب والجد الوصى وأمين الحاكم وقوله انه لا يمضى بيعهما الا بعد ثبوت الغبطة أو الضرورة ان أراد انه اذا لم يثبت ذلك يعرض عنه من غير ابطال فصحيح وإن اراد أنه يبطله فممنوع بل يطلب البينة وليس له إبطاله حتى يثبت انه على خلاف المصلحة اللهم إلا ان يكون مما تجب مراجعته فيه ولم يراجع وقد اشرنا فيما تقدم أن عبارة الاصحاب فى العقار الغبطة أو الضرورة وعبارة الرافعى لم تفرق بين العقار وغيره للمصلحة وهي فى العقار يمكن تنزيلها على الامرين اما فى غير العقار فلا يشتركان لكن يشترط المصلحة فقد تكون بعض الاعيان بقاؤها اصلح وحينئذ لا يجوز بيعها فالرافعى يقول انه يجب على الولى بيان المصلحة المسوغة للبيع فى الكل كما يقوله غيره فى العقار وفيه عسر ، ونشأ لنا من هذا أنه لو قال لوكيله بع هذا إن رأيت فى بيعه مصلحة فله بيعه والقول قوله فى المصلحة لانه فوضه الى رأيه ولا يعلم الا من جهته ولو قال بعه إن كان بيعه مصلحة فيشترط وجود المصلحة فى نفس الأمر وإن كان يعذر فى نفى الأثم

اذا جهلها ولكن جهله لا يقتضى تصحيح التصرف . وأما ثمن المثل فيحتمل أن يقال كالمصلحة فيفرق بين أن يقول بعه بثمن المثل او بما تراه ثمن المثل ويقبل قوله فى الثانى لا فى الأول ويحتمل وهو الاقرب الفرق وانه يقبل قوله فى ثمن المثل مطلقاً لأنه ليس بشرط مسوغ للبيع بل هو صفة من صفاته وقد اتفقا على الاذن فى البيع فالاختلاف بعد ذلك فى كونه بثمن المثل أولا يشبه الاختلاف فى الصحة والفساد والقول قول مدعى الصحة بل هنا أولى حتى لا يجىء اختلاف من حيث أنه أمين والله تعالى أعلم انتهى .

﴿ مسألة ﴾ رجل باع جارية لرجل ورهنها على الثمن ثم تقايلا البيع والرهن فادعى المشترى عتق الجارية المرهونة قبل المقايلة وأقام بينة وزوجها لغيره بحكم الولاء والمشترى معسر .

﴿ الجواب ﴾ ان كان الثمن حالا والجارية لم يقبضها المشترى فالرهن باطل والعتق والتزويج صحيحان والاقالة باطلة ويرجع البائع على المشترى بالثمن وإن كان مؤجلا أوحالا ولكن بعد القبض فالرهن صحيح والعتق غير نافذ لاعتباره والتزويج باطل والمقايلة صحيحة فيسقط الثمن والله أعلم انتهى .

﴿ مسألة ﴾ شخص رهن عيناً على دين مؤجل وغاب من له الدين فأحضر الراهن الدين وهو دراهم إلى الحاكم وطلب منه قبضها ليفك الرهن هل للحاكم ذلك أولا وهل يجب عليه ازلا ؟.

﴿ الجواب ﴾ له ذلك ويجب عليه والأصل فى هذا ماروى الشافعى قال قال اخبرنا ان أنس بن مالك كاتب غلاماً له على نجوم الى أجل فأراد المكاتب تعجيلها ليعتق فامتنع أنس من قبولها وقال لا آخذها الا عند محلها فاتى المكاتب عمر بن الخطاب فذكر ذلك له فقال عمر إن أنساً يريد الميراث وكان فى الحديث فأمره عمر بأخذها منه فأعتقه .

﴿ فصل ﴾

منبه الباحث فى دين الوارث

للشيخ الامام رحمه الله فى دين الوارث مصنف سماه منبه الباحث كبير اختصره فقال ومن خطه نقل يسقط من دين الوارث ما يلزمه اداؤه من ذلك الدين لو كان لا جنبى وهو يشبه ازيد من الدين ان لم يزد الدين على التركة ومما يلزم الورثة اداؤه منه ان زاد وينتقل له نظيره من الميراث ويقدر انه أخذ منه ثم أعيد اليه عن الدين ويرجع على بقية الورثة ببقية ما يجب اداؤه منه على قدر

حصصهم وقد يفضى الأمر إلى التقاص اذا كان الدين لوارثين فاذا كان الوارث حائزا أولا دين لغيره ودينه مساو للتركة أو أقل سقطوان زاد سقط مقدارها وبقى الزائد ومأخذ التركة فى الاحوال ارثا ويقدر انه أخذها دينا لأن جهة الملك أقوى ولا تتوقف على شيء وجهة الدين تتوقف على اقباض أو تعوض وهما متعذران لان التركة ملكه لكنا نقدر احدهما والا لما برئت ذمة الميت تقديراً محضاً لا وجود له ، ولو كان مع دين الحائز دين أجنبي قدرنا الدينين لأجنبيين فما خص دين الوارث سقط واستقر نظيره كدينارين لهودينار لاجنبي والتركةديناران فله دينار وثلث ارثا وسقط نظيره وبقى له فى ذمة الميت ثلثا دينار ويأخذ الأجنبي ثلثي دينار ويبقى له ثلث ولو كان الوارث اثنين لأحدهما ديناران وللآخر دينار فلصاحب الدينارين من ديناره الموروث ثلثاه ومن دينار أخيه ثلثه والثلث الباقى من ديناره يقاصص به أخاه فيجتمع له دينار وثلث ولاخيه ثلثان ومجموعهما ديناران وهو اللازم لهما لان الذى يلزم الورثة اداؤه أقل الأمرين من الدين ومقدار التركة ولوكان زوج وأخ والتركة أربعون والصداق عشرة فلهاعشرة إرثاوسبعةونصف من نصيب الاخ دينار وسقط لهاديناران ونصف نظير ربع إرثها ازدحم عليه جهتا الارث والدين ولو قلنا السبعة والنصف من أصل التركة يسقط ربعها المختص بها وهلم جرا الا أن لا يبقى شيء ولانه لو عاد له ثلاثة ارباع الاثنين ونصف لكان بغير سبب ولزاد إرثه ونقص ارثها عما هو لها بنص القرآن والاجماع ، وقد بان بهذا انه لا يختلف المأخوذ وسواء اعطيت الدين ام لا أو بعد القسمة ، والحاصل لها على التقديرين سبعة عشر ونصف ، والطريق الأول هو الذى عليه عمل الناس وهو أوضح وأسهل ويتمشى على قول من يقول إن التركة لاتنتقل قبل وفاء الدين . والطريق الثانى أدق وهو مبنى على أن التركة تنتقل قبل وفاء الدين وهو الصحيح عند جمهور العلماء من الشافعية ويترتب عليه انه لايجوز لها أن تدعى ولا تحلف الا على النصف والربع وكذا لاتتعرض ولا تقبض ولا تبرىء إلامن ذلك والذين قالوا بالانتقال حجروا على الوارث فيها كالرهن وقيل كارش وقيل كحجر المفلس والاصح انه لافرق بين أن يكون الدين مستغرقا أو أقل من التركة ، ولو كان الدين ازيد فهل نقول التركة مرهونة بجميعه أو بقدرها لأنه الذى يلزم الوارث أداؤه لم ارفيه نقلا والأقرب الثانى ولا تخفى فائدة ذلك وسواء قلنا بذلك لا يسقط من دين الوارث مازاد على قدر التركة ومن تخيل ذلك فهو غالط وهذا الرهن يتعدد بتعدد الوارث

فى الأصح ولا يتعدد الغريم فى الاصح وفى بيع التركة قبل وفاء الدين قولان أصحهما البطلان واذا بيعت وقسمت أثمانها على الغرماء ثم ظهر غريم فثلاثة أوجه أصحها ان كان الدين مقارنا تبين البطلان وان حدث برد بعيب أو ترد فى بئر ونحوه فلا بل ينفسخ ان لم يتبرع الوارث بقضائه وإذا أبطلناه بطل فى الجميع وما ذكرنا من سقوطه بشبه الارث مبنى على ان الوارث انما يلزمه فى حصته نسبة إرثه وهو الاصح فان قلنا يلزمه الجميع فقياسه سقوط الجميع . وما ذكرنا من اللزوم محله إذا وضع الوارث يده عليه ليستوفى ذلك . فان قلت ما ادعيته من السقوط وبين معناه لابد فيه من الاسناد إلى شيء من كلام الاصحاب والافقد ظن بعض الناس ان بالسقوط يتفاوت المأخوذ وظن آخرون ان لاسقوط اصلا . قلت اما من ظن ان لاسقوط فكلامه متجه اذا قلنا التركة لا تنتقل فان قلنا بالانتقال فلا وأما من ظن التفاوت فليس بشيء ، وأما كلام الاصحاب الدال على ما قلنا ففى موضعين احدهما فى الخراج اذا خلف زوجة حاملا وأخا لاب وعبداً فجنى عليها فأجهضت قالوا يسقط من حق كل واحد من الغرة ما يقابل ملكه لانه لا يثبت للانسان على ملكه حق وذكروا طريقين فى كيفية السقوط أحداهما طريقة الامام والرافعى انه يسقط نصيب الاخ كله لانه اقل من ملكه ومن نصيب الام ما يقابل ملكها وهو الربع ويبقى لها سدس الغرة ترجع به على الاصح على قياس الفدا واصحهما طريقة الغزالى انه يسقط من حقها من الغرة ربعه لأنه المقابل لملكها ومن حقه ثلاثة ارباعه يبقى لها سدس الغرة ولها عليه نصف سدسها والواجب فى الفداء اقل الأمرين وربما لا تفى حصتها بأرشها وتفى حصته بأرشه فاذا سلمت تعطل عليه ما زاد ولم يتعطل عليها مثاله الغرة ستون وقيمة العبد العشرون وسلما ضاع عليه خمسة وصار له خمسة ولها خمسة عشر وبهذا تبين صحة طريق الغزالى على طريقة الامام والرافعى . الموضع الثانى فى الاجارة اجر داراً من أبيه بأجرة قبضها واستنفقها ومات عقيب ذلك عنه وعن ابن آخر وقلنا تنفسخ الاجارة فى نصيب المستأجر فمقتضى الانفساخ فيه الرجوع بنصف الأجرة سقط منها نسبة إرثه وهو الربع ويرجع على أخيه بالربع هكذا قاله ابن الحداد وخالفه غيره فى كيفية الرجوع مع اتفاقهم عليه وعلى السقوط فمن هذين الموضعين يؤخذ ما ذكرناه من السقوط مع ما تقدم من دليله . وقد كمل غرضنا من هذه المسألة وبقيت فائدة فى قول ابن الحداد بالرجوع فى موت المؤجر وراثة المستأجر اعلم ان بيع الدار المستأجرة من غير المستأجر لا تقتضى الانفساخ قطعا ومن

المستأجر لا تقتضيه على الصحيح وقال ابن الحداد تنفسخ واذا قلنا بالانفساخ قال ابن الحداد لا يرجع بالاجرة وقاسه على المهر إذا إشترى زوجته والاصح عند الرافعى الرجوع ، واجاب عن المهر بأنه قد يستقر بالموت نحوه وإذا مات المؤجر عن أبيه المستأجر وهو حائز ولا دين عليه فلا فائدة فى الانفساخ والرجوع وان كان عليه دين مستغرق قال ابن الحداد يرجع وهو خلاف قوله فى الشراء قال الرافعى : فمنهم من تكلف له فرقين أحدهما أن الانفساخ فى الشراء باختياره والثانى أن المانع فى الشراء فى يده وهنا يخرج اذا بيعت الدار فى الديون قال الرافعى وهما ضعيفان عند المعتبرين أما الأول فلانه لافرق فى الانفساخ بين أن يكون بفعله أولا كانهدام الدار وأما الثانى فلأن بقاء المنافع بغير جهة الاجارة لايقتضى استقرار عوض الاجارة كما لو تقايلا ثم وهب البائع المشترى لايستقر عليه الثمن ، وأنا أقول إن الفسخ المذكور فى صورة الشراء والارث ليس هو الفسخ المذكور فى انهدام الدار لأن الفسخ بانهدام الدار سببه خلل فى المعقود عليه ومعناه خلل العقد السابق وحكمه ارتفاع أثره وهل هو من أصله أو من حينه فيه الخلاف المعروف وترجع المنافع فيه الى المؤجر والاجارة الى المستأجر ويصير الأمر الى ما كان عليه قبل الاجارة . وهكذا فسخ البيع بالعيب ونحوه وهو الفسخ الحقيقى وكذلك فسخ النكاح بالعيوب ، وثم نوع آخر من الفسخ ذكروه فى النكاح وهو ارتفاعه بالاسلام والردة والرضاع وشراء أحد الزوجين للآخر هذا لايعود الى أصل العقد قطعاً ولايقتضى تراد العوضين بل إن كان منها سقط المهر والا فلا جرم اذا اشترت زوجها سقط فى الأصح واذا اشتراها قبل الدخول يشطر فى الأصح واذا ورثها قبل الدخول سقط الكل عند ابن الحداد والأصح عند الرافعى وجوب الشطر ، ولم يذكر الأصحاب هذا النوع فى البيع والاجارة ونحوهما فكان ابن الحداد ألحق انفساخ الاجارة الملك والاجارة بذلك لانه بمعنى حادث لايعود الى خلل فى المعقود عليه وهو إلحاق صحيح فلا جرم قال بالرجوع فى الارث دون الشراء وحسن قياسه على المهر ؛ وجواب الرافعى بأن المهر قد يستقر بالموت لايفيد لأن بالموت لم يرتفع النكاح وإنما انتهى نهايته ، وبهذا بان أن احتجاج الرافعى بانهدام الدار ليس بظاهر وكذلك الاقالة فانها رفع وما نحن فيه قطع لارفع واطلاق الفسخ عليه توسع وبهذا يظهر أن الاصح فى مسألة الشراء عدم الرجوع كما قاله ابن الحداد ثم أورد الرافعى على ابن الحداد فى قوله بالرجوع على الاخ برفع الاجرة بأن الابن المستأجر ورث

نصيبه بمنافعه وأخوه ورث نصيبه مسلوب المنفعة قد تكون اجرة مثل الدار في تلك المدة مثل ثمنها فاذا رجع على الاخ بربع الاجرة واحتاج الى بيع جميع نصيبه فيكون فاز بجميع نصيبه وبيع نصيب الاجرة دين الميت وقال إن قول ابن الحداد مستبعد عند الائمة كذلك وجوابه انه لم يرث نصيبه بمنفعة بل ورثه مسلوب كأخيه لكن المنافع حدثت عنده على ملكه تقدير الانفساخ فان هذا الانفساخ لا يوجب عودها الى الميت والا لورثاها جميعاً ، وما ذكره من الالزام مجرد استبعاد والله اعلم انتهى .

﴿ باب الحجر ﴾

﴿ مسألة ﴾ يتيم تحت حجر الشرع له مال يعامل فيه ناظر الايتام باذن الحاكم ثم إن اليتيم له قرية من بلد القدس الى الغرب ومضت مدة تحقق فيها بلوغ اليتيم ولم يعلم أهل بلغ رشيداً أم لا فهل يجوز المعاملة في ماله بعد مدة البلوغ التي لم يعلم انه بلغ فيها رشيداً أم سفيهاً استصحاباً لحكم الحجر أم لا يتصرف ويترك الى أن تاكله الزكاة ومعرفة حاله متعذرة أو متعسرة . أجاب الشيخ الامام رحمه الله بما نصه : لا تجوز المعاملة والحالة هذه ولا اخراج الزكاة من ماله والله أعلم ، ومستندي في منع المعاملة يعتضد بقول الاصحاب انه اذا أخر الولي الصبي مدة يبلغ فيها بالسن لم تصح فيما زاد على البلوغ فهذا يدل على ان الاصحاب لا يكتفون بالعقود في الأصل انتهى .

﴿ مسألة ﴾ قال الشيخ الامام رحمه الله هذه مسألة تقع كثيراً للقضاة في أموال الايتام وهي أن يموت اثنان ولاحدهما دين على الآخر ولكل منهما ايتام فيدعى ولي الصبي المستحق على ولي الصبي الذي عليه الحق ويقيم البينة هل يوقف الحكم الى ان يبلغ المدعى عليه فيحلف أم لا . قال القاضي الحسين يحتمل وجهين قال الرافعي ان قلنا بوجوب التحليف فينتظر الى أن يبلغ المدعى عليه فيحلف وان قلنا بالاستحباب فيقضى بها انتهى كلام الرافعي . والمذهب وجوب التحليف فمن يطالع ذلك يعتقد أن المذهب انه ينتظر ويؤخر الحكم وقد يترتب على ذلك ضياع الحق فان تركة الذي عليه الدين قد تضيع أو يأكلها ورثته فتعريضها لذلك وتأخير الحكم مع قيام البينة مشكل ولا سيما ونحن نعلم ان الصبي لا علم عنده من ذلك واليمين الواجبة عليه بعد بلوغه انما هي على عدم العلم بالبراءة وهو أمر حاصل فكيف يؤخر الحق لمثل ذلك . وهذه المسألة لم يذكرها الا القاضي الحسين تخريجاً منه وتبعه من بعده عليها فالوجه عندي خلاف ماقال وانه يحكم الآن بما قامت به البينة ويؤخذ الدين للصبي الذي ثبت له وإن امكن القاضي اخذ

كفيل به حتى اذا بلغ يحلف فهو احتياط وان لم يمكن ذلك فلا يحلف وينبغي للقاضي أن ينظر نظراً خاصاً فاذا ظهرت امارة البراءة وقف وإن ظهر خلافها اعتمد الحجة الظاهرة وإن استوى الامران اعتمد الحجة بعد قوة الاجتهاد ، وقد صرح الاصحاب بأن الوارث فى مثل ذلك انما يحلف على نفى العلم فكيف يحسن قياس على هذا الغريم الغائب الذى يحلف على البت ، وينبغي للقاضي اذا حكم لايهمل أن يكتب مكتوباً بيد المحكوم عليه أن له تحليف المحكوم له اذا بلغ . هذا قولى فى الدعوى لصبي على صبي ، وهكذا أقول لوكانت الدعوى لصبي على بالغ حاضر أو غائب أنه لاتحليف فى هذه الصورة الآن ولا يؤخر الحق بعد قيام البينة . وأما تحليف صاحب الحق البالغ لأجل الغائب فلانه ممكن ولأنه يحلف على البت فقام القاضى مقام الغائب احتياطاً له بقدر الامكان فيما هو محتمل وبقيد لأن البالغ المدعى اذا عرضت اليمين عليه قد يقر بالبراءة وهنا فى الصبيين ليس الاحتياط لاحدهما بأولى من الآخر وفى الصبي والغائب كذلك ولا فائدة أن التحليف على عدم العلم ولا يتوقع خلافه . فهذا ماعندى فى هذه المسألة مع احتمال فيها لاطلاق الاصحاب التحليف لأجل الغائب ولم يفرقوا بين أن يكون المستحق صبياً أو بالغاً لكن الفقه ماذكرناه وقد يوجد فى اطلاقهم فى موضع آخر مساعدته كقولهم اذا ادعى بعض الورثة دينا وأثبته بالبينة وكان فيهم صغير أو غائب أخذ الحاكم نصيبه وحفظه فهذا الاطلاق يشهد لما قلناه ، وأما ثلاث مسائل اخرى فلا دليل فيها لنا ولا علينا وهى ماذكره الرافعى فى دعوى قيم الطفل دينا فقال المدعى عليه انه اتلف له من جنسه ماسقطه انه لايسمع وعليه قضاء ماأثبته القيم فاذا بلغ الصبى حلفه ، وماقاله الاصحاب اذا ادعى المدعى عليه الابراء أوالقضاء ولم يات ببينة قريبة حيث يؤمر بالدفع وما قالوه فيما اذا قال المدعى عليه للوكيل إن موكلك قبض أوأبرأ حيث لايسمع وذلك لان فى هذه المسائل الثلاث المدعى عليه قدورط نفسه باقراره فلم يكن له مندوحة عن دفع الحق فليست مثل مسألة الغائب ولا الصبي المدعى عليه على مثله ولو أن الصبي الذى حكمنا له وألزمناه اليمين بعدبلوغه نكل عنها بعد البلوغ فالوجه أن يقال يحلف الدافع على ماادعاه من البراءة ويرجع على الصبي بما قبض ، ولكن هذا يشبه افتتاح حكومة اخرى سواء قلنا اليمين واجبة أو مستحبة حقيقتها ان الدافع يدعى ان القابض قبض مالا يستحق بحكم أن مورثه ابرأه أو قبض منه ويطلب يمين الوارث على ذلك فاذا نكل ردت اليمين عليه

وحلف واستحق ، والاختلاف فى الوجوب والاستحباب إنما هو فى الحاكم أما الخصم اذا طلبه فيجب لامحالة وقد ذكر الاصحاب فى ألفاظ اليمين التى يحلفها غريم الغائب وأن حقه ثابت عليه الآن وتكاليف الصبي بعد بلوغه ذلك صعب وهو لاطريق له الى العلم بذلك غالباً فالوجه الاقتصار فى حقه على نفى المسقط كما اقتصرنا على نفى العلم لأنه المقدور له وكذا فى حق كل وارث وإن كان بالغاً حالة المحاكمة والله أعلم انتهى .

﴿ مسألة ﴾ اختلف الاصحاب فى التجارة بمال اليتيم هل هى واجبة أو مستحبة؟ والاصح فى المذهب انها واجبة بقدر النفقة والزكاة وينبغى أن يكون مراد الاصحاب من هذا التقدير أن الزائد لايجب ويقتصر الوجوب على هذا المقدار ولا شك ان ذلك مشروط بالامكان والتيسير والسهولة وأما انه يجب على الولى ذلك ولابد فلا يمكن القول به لأنا نرى التجار الحاذقين أرباب الاموال يكدون انفسهم لمصالحهم ولا يقدرون فى الغالب على كسبهم من الفائدة بقدر كلفتهم وأين ذاك ولعل هذا قاله الاصحاب حين كان الكسب متيسراً ولا مكس ولا ظلم ولا خوف واما اليوم فهذا اعز شىء يكون وكثير من التجار يخسرون ولو كان كل من معه مال يقدر أن يستنميه بقدر نفقته كانوا كلهم سعداء ونحن نرى اكثرهم معسرين والانسان يشفق على نفسه اكثر من كل أحد فلو كان ذلك ممكناً لفعلوه فكيف يكلف به ولى اليتيم ، وانما يحمل كلام الاصحاب على معنى أن ذلك واجب عند السهولة والزائد عليه لايجب عند السهولة ولا عند غيرها وأخذوا ذلك من قوله صلى الله عليه وسلم ماروى « اتجروا فى أموال اليتامى كيلا تاكلها الصدقة أو النفقة » أو كما قال ، وقد شرط الاصحاب فى جواز التجارة لليتيم شروطا ومع ذلك هى عند اجتماع الشروط خطرة لان الاسعار غير موثوق بها وقد يشترى سلعة فتكسد ويحتاج اليتيم الى نفقة فيضطر الى بيعها بخسران أو يترشد فيدعى عليه أن شراءها كان على خلاف المصلحة أو بتسلط الظلمة على الولى فيما يطرحونه من أموالهم على من له عادة بالشراء ويلزمونه أن يشتريه لليتيم ولا يقدر على دفعهم فينبغى لولى اليتيم أن يجتهد وحيث غلب على ظنه غلبة قوة مصلحة اليتيم التى أشار الشارع اليها يفعلها وهو مع ذلك تحت هذا الخطر الدنيوى وبحسب قصده يعينه الله عليه ، والقول بالاستحباب فى هذه الحالة جيد والقول بالوجوب مستنده ظاهر الامر ولا شك انه مشروط بما قلناه والامر فيه خطر والله يعلم المفسد من المصلح ، وذلك من جملة المشاق التى فى تولى مال اليتيم التى أشار الشارع اليها فى

قوله صلى الله عليه وسلم لابى ذر « انى أراك ضعيفاً وانى أحب لك ما أحب لنفسى لا تأمرن على اثنين ولا تولين مال اليتيم » وأنا أحب التجارة لليتيم على الوجه الذى ذكرناه بالشروط المذكورة فانها حلال قطعا باجماع المسلمين، وأما المعاملة التى يعتمدونها فى هذا الزمان وصورتها أن يأتى شخص الى ديوان الايتام فيطلب منهم مثلا ألفا ويتفق معهم على فائدتها مائتين أو أكثر أو أقل فيأتى بسلعة تساوى ألفا يبيعها منهم على يتيم بألف ويقبضها من ماله ويقبضهم تلك السلعة ثم يشتريها منهم بألف ومائتين الى اجل ويرهن عندهم رهنا عليها فيحصل له مقصوده وهو أخذ الالف بالف ومائتين فى ذمته الى أجل ويجعلون توسط هذه المعاملة حذراً من الربا أو يشتروا سلعة من أجنبي بألف ويقبضوه الالف ويقبضوا السلعة ثم يبيعوها من الطالب بألف ومائتين الى أجل ثم يبيعها هو من صاحبها بتلك الألف التى أخذها فيحصل المقصود أيضا، وهذه المعاملة باطلة عند المالكية والحنابلة وبعض أصحابنا، صحيحة عندنا وعند الحنفية وهى عندنا مع صحتها مكروهة كراهة تنزيه والقائلون ببطلانها من أصحابنا طائفتان احداهما من يقول ببطلان بيع العينة [1] والثانية من يقول بأن مال اليتيم لا يباع بالنسيئة الا اذا تعجل قدر رأس المال، اذا عرف ذلك فهذه المعاملة لم ينص الفقهاء على أنها تفعل فى مال اليتيم وانما ديوان الأيتام سلكوها لكون الربح فيها معلوماً لكن فيها خطر من جهة أن أكثر من يأخذ لا يوفى حين الحلول وكثير منهم يماطلون ويسوفون وينكسر عليهم وبعضهم يخرج رهنه غير مملوك له وغير ذلك من المفاسد، وفيها خطر آخر وهو انه قد يحكم حاكم مالكى أو حنبلى ببطلان هذه المعاملة فتضيع الفائدة على اليتيم ويبقى رأس المال على خطر وهذا كما قاله بعض الأصحاب فيما اذا دفع الضامن بشاهد واحد ليحلف معه ولا يرجع على وجه لأنه قد يرفعه الى حنفى وطريق الولى أن يرفع الامر الى حاكم شافعى ليحكم له بالصحة حتى يأمن ذلك. والحكم انما ينفذ ظاهراً فلا يزيل الشبهة ثم نظرت اذا سلمت عن هذا كله وجدت فيها أمرين أحدهما الكراهة كما يقوله أصحابنا والثانية الشبهة لقول

---

(١) العينة : أن يبيع من رجل سلعة بثمن معلوم الى أجل مسمى، ثم يشتريها منه بأقل من الثمن الذى باعها به فان اشترى بحضرة طالب العينة سلعة من آخر بثمن معلوم وقبضها ثم باعها المشترى من البائع الاول بالنقد بأقل من الثمن فهذه أيضا عينة وهى أهون من الاولى، وسميت عينة لحصول النقد لصاحب العينة لان العين هو المال الحاضر من النقد، والمشترى إنما يشتريها ليبيعها بعين حاضرة تصل اليه معجلة .

امامين كبيرين وأتباعهما بتحريمها و بطلانها. ومن مصالح الصبي أن الولي يصونه عن أكل مافيه شبهة وعن أن يخلط ماله به ؛ ويحرص على إطعامه الحلال المحض وعلى أن يكون ماله كله منه وهى مصلحة أخروية ودنيوية أما أخروية فظاهر لأنه وإن لم يكن مكلفاً لكن الجسد النابت من الحلال الطيب أزكى عند الله وأعلى درجة فى الآخرة من غيره، وأما دنيوية فان الجسد الناشىء على الحلال ينشأ على خير فيحصل له مصالح الدنيا والآخرة وقد يكون بتركه اجتناب الشبهات يبارك الله له فى القليل الحلال فيكفيه ويرزقه من حيث لا يحتسب فهذه المصالح محققة والفائدة الدنيوية التى يكتسبها بالمعاملة دنيوية محضة فتعارضت مصلحتان أخروية ودنيوية ورعاية الآخرة أولى من رعاية الدنيا فكان الاحوط والاصلح لليتيم ترك هذه المعاملة فقد يقال يكون المستحب تركها وقد يزاد فيقال يجب تركها لقوله تعالى (ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتى هى أحسن) فالاحسن فى الدنيا والآخرة حلال قطعا وغير الاحسن فيهما يمنع قطعا، والاحسن فى الآخرة دون الدنيا اذا راعينا مصلحة الآخرة وقدمناها على الدنيا صار أحسن من الآخرة فهو أحسن مطلقا فان تيسر متجر ابتغى فعله والا فلا يكلف الله نفساً إلا وسعها ويأكل ماله خير من أن يأكله غيره والله تعالى أعلم . كتبه على السبكى فى يوم السبت الخامس والعشرين من صفر سنة سبع وأربعين وسبعمائة فأورد بعض الناس على قولى بالكراهة لأنها حيلة حديث خيبر وقول النبى ﷺ بع الجمع بالدراهم ثم اشتر بالدراهم جنيبا (١) فقلت هذا الذى فى الحديث حيلة فى الخلاص من الربا فلا يحرم ولا يكره والفرق بينه وبين غيره من الحيل أن المقصود فى الحديث التوصل الى شراء الجنيب الطيب بعينه بالجمع وهو ردىء لعينه ولا يمكن شراؤه بالمساواة لعدم رضا صاحب الجنيب لكونه أفضل ولا بالتفاضل لاجل الربا فأرشدهم الشارع الى طريق يحصل المقصود وهى تحصيل أحد النوعين بالآخر ولم تكن الزيادة مقصودة ولهذا قال بع الجمع بالدراهم واشتر بالدراهم جنيباً ولم يقل بع الناقص واشتر الزائد فالزيادة ليست مقصودة لهما وهى المحظورة فى الشرع بخلاف مانحن فيه فان قصد ولى اليتيم إنما هو الزياده فههنا التوصل الى ماقصد الشارع عدمه وحرمه وهناك التوصل الى مالم يقصد الشارع عدمه فان بيع الجمع بالجنيب من حيث ذاتهما لا يحرم وانما يحرم التفاضل فافهم هذا فانه نفيس ويصلح أن يكون قاعدة وهى

(١) كل لون من النخيل لا يعرف اسمه فهو جمع، وقيل الجمع: تمر مختلط من أنواع متفرقة وليس مرغوبا فيه وما يخلط الا لرداءته. والجنيب: نوع جيد من أنواع التمر .

ان كل موضع قصد فيه التوصل الى الشىء من حيث ذاته لا من حيث كونه حراماً فهو جائز وهو خلاص عن الحرام لا حرام فزيادة أحد البدلين على الآخر فى الربا حرام فقصدها بالطريق الحرام حرام وبالطريق الحلال مكروه لانه يشبه مراغمة الشارع ، ومن هذا الباب التعدى فى السبت لان مقصود الشارع منعهم من الاستيلاء على الصيد يوم السبت وما فعلوه طريق الى هذا المقصود ، والتوصل الى استباحة بضع المرأة بعقد النكاح ليس بحرام لأن وطأها من حيث هو ليس بحرام وانما المحرم الزنا واما الوطء بالطريق الشرعى فهو حلال فليس ماقاله ابن حزم صحيحاً من أن كل عقد حيلة الى محرم فقد خفى على ابن حزم هذا المعنى الذى قلناه وهو أن الشىء قد يكون أعم وتحته صورة خاصة محرمة وصورة خاصة مباحة فلا يوصف الأعم بالتحريم ولا المتوسل اليه بالطريق الشرعى متحيلا على الحرام ، والزيادة فى عقود الربا محرمة من حيث هى زيادة فمتى قصدها بأى طريق كان فقد تحيل عليها فان فعلها بالطريق المحرمة كان حراماً بلا اشكال وان فعلها بغيره كره لقصده ولم يحرم لأنه بغير الطريق المحرم والله أعلم . كتب فى التاريخ المذكور . ومما يبين لك صحة ماقلناه فى المعاملة انا لم نر أحداً يحرص على دفع مال اليتيم بذلك الا قليلا بل الغالب أن الغرض يكون للطالب ويدخل على الناس ويأتى بالشفاعات وبالجاه ليأخذ من مال الأيتام ويقترن به أيضاً غرض لديوان الأيتام لان لهم ربع الفائدة فللديوان والطالب غنم بلا غرم ولليتيم المسكين الآن غرم محقق لانه اخراج ماله بغير عوض يدخل فى ملكه وفى المستقبل لايدرى هل يرجع رأس ماله وفائدته فيغنم أو يذهب بعضه أو كله فيغرم هذا حقيقة الحال فلا يغالط الانسان نفسه والله تعالى عند قلب كل أحد ويعلم منه مالا يعلمه غيره ولا يعلمه هو من نفسه فالمحترز فى دينه يراجع قلبه فان انشرح لان ذلك مصلحة اليتيم وهو أحسن وخلصت نيته لله تعالى فى ذلك فعله والا فيتركه والله أعلم . كتب فى تاريخه الخامس والعشرين من صفر سنة سبع وأربعين وسبعمائة . ومن أغرب الوقائع التى وقعت أن كبيراً طلب فى مصر من مال اليتيم فأعطيه ورده عن قرب وصار يثنى على الدافع الذى هو ناظر الايتام وحصل له بذلك حظوة ثم اتفق أن هذا الكبير فى الشام طلب هذا القدر أو قريباً منه فدفع اليه لانه جربت معاملته وحمدت فماطل به مدة وحصل التعب معه [1] فقلت فى نفسى كان الدفع الأول لامفسدة فيه وتبين بآخره [2]

---

(١) فى الشامية « فيه » . (٢) فى النسخ « بالاخرة » .

أن فيه مفسدة لانه كان السبب فى المفسدة فقل ان يخلو هذا النوع من مفسدة والله أعلم . واعلم انى مع ذلك كله منعنى من اطلاق القول بتحريم المعاملة شىء وهو أيضاً نافع لى من القول بأن تركها أولى مطلقا بل أقول ان ذلك يفوض الى رأى الولى ودينه وعلمه ويختلف اختلافا كثيراً بحسب الجزئيات لاينضبط فعليه التحرى فاذا كان مال اليتيم مالا كثيراً ولا يؤدى ترك المعاملة الى اجحاف به فههنا يستحب أو يجب ترك المعاملة ، واذا كان ماله قليلا ويغلب على الظن انه لو لم يعامل له فيه لنفد وضاع اليتيم ووجدنا معاملة مأمونة سريعة فههنا تستحب المعاملة أو تجب ويحتمل اسباب الشبهة فى مقابلة هذه المصلحة ، ولا يستنكر ذلك ، وأنا أضرب لك فى ذلك مثلا : أكل المضطر الميتة واجب فساغ الاقدام على الميتة المقطوع بتحريمها فى حال الرفاهية حفظا للمنية فاذا حصلت حاجة دون الضرورة الى تناول الشبهة لم يبعد أن يستحب التناول ويحصل دفع تلك الحاجة بنمو على مصلحة دفع الشبهة مثاله اذا كان عند الشخص عيال وعلم أو غلب على ظنه أنه لو لم يأخذ لهم مالا من شبهة لضاعوا ومؤونة العيال واجبة فههنا يظهر أن نقول بترجح حفظه مصلحة العيال وهى مأمور بها من جهة الشرع على التنزه عن الشبهات كذلك اليتيم كالعيال ويحتمل لاجل ضرورته أو حاجته ارتكاب الشبهة ويعذر فيها شرعا وينهض الى أن يصير ارتكابها أولى فى نظر الشرع من اجتنابها ، وهذه أمور لايدركها الا من ينظر فى الشريعة وسلم من الغرض والله أعلم. كتب فى ليلة السابع والعشرين من صفر سنة سبع وأربعين. وقد نشأ من هذا انى لا أمنع من المعاملة ولا آمر بها غيرى واما أنا اذا طلبت منى فأرجو أن اجتهد رأيى فيها وأفعل مايوفقنى الله تعالى له ان شاء الله . وكتب فى تاريخه .

﴿ مسألة ﴾ كتب الى ابنى بارك الله فى عمره قال وقعت مسألة فى امرأة سفيهة تحت الحجر قامت بينة برشدها ثم حضر وصيها فأقام بينة بسفهها فهل تسمع بينة السفه وكتب جماعة عليها بان تقدم بينة السفه ويعاد الحجر عليها وخالفهم المملوك فى ذلك وقلت لهم إن بينة السفه لا تقبل الا مفسرة لأنها بينة جرح بالنسبة الى التصرفات وعلى تقدير أن نبين السفه فان كان سببا سابقا على وقت شهادة الرشد فلا تعارض وتقدم بينة الرشد وان كان سببا لاحقا بعد الرشد فلا ينعطف على الماضى ويعاد الحجر من الآن وان ينبت سببا مقارنا أو قبلناها مطلقة وشهدت انها سفيهة فى الوقت الذى وقعت الشهادة فيه بالرشد قدمت عليها بينة الرشد لانها ناقلة وبينة السفه قد تكون استصحب الاصل كما اذا قامت بينة بأن زيداً النصرانى مات مسلما

وأخرى انه مات نصرانيا تقدم بينة الاسلام على بينة النصرانية وان كان فى بينة النصرانية جرح وبينة الجرح انما تقدم على بينة التعديل حيث استويا أمالو ثبت الجرح ثم قامت البينتان فان بينة التعديل تقدم هذا الذى ظهر لى ولم يوافق عليه أحد.

﴿ الجواب ﴾ اما كون بينة السفه لا تقبل الا مفسرة فينبغى ذلك لان الناس مختلفون فى أسباب السفه والرشد فمن الناس من يرى صرف المال الى الاطعمة النفيسة التى لا تليق بحاله سفها والصحيح انه ليس بسفه ولكن صرفها فى الحرام سفه ومن الناس من يرى أن الصبى اذا بلغ وهو يفرط فى انفاق المال فى وجوه الخير من الصدقات ونحوها يكون سفيها بذلك والصحيح انه لا يكون بذلك سفيها ومن الناس من يرى أن الرشد هو الصلاح فى المال فقط وعندنا ليس كذلك بل لابد من الصلاح فى الدين والمال وخالف فيه بعض أصحابنا وجماعة من العلماء ومن السفه ما يكون طارئاً ومنه ما يكون مستداماً والشاهد قد يكون عاميا وقد يكون فقيها ويرى سفها ما ليس بسفه عند القاضى وكذلك الرشد فكيف تقبل شهادته مطلقة فينبغى أن لا تقبل الشهادة بالسفه حتى يبين سببه ولا بالرشد حتى يبين انه مصلح لدينه وماله كما عادة المحاضر التى تكتب بالرشد وقد قال الماوردى اذا أقر الراهن والمرتهن عند شاهدين أن يؤديا ماسمعاه مشروحا فلو أرادا أن لا يشرحا بل شهدا أنه رهن بالفين فان لم يكونا من أهل الاجتهاد لم يجز وكذا إن كانا من أهل الاجتهاد فى الاصح لأن الشاهد ناقل والاجتهاد الى الحاكم ؛ وقال ابن ابى الدم : الذى تلقيته من كلام المراوزة وفهمته من مدارج مباحثاتهم المذهبية أن الشاهد ليس له أن يرتب الاحكام على أسبابها بل وظيفته نقل ما سمعه أو شاهده فهو سفير الى الحاكم فيما ينقله من قول سمعه أو فعل رآه ، وقد اختلف أصحابنا فى الشهادة بالردة هل تقبل مطلقة أولابد من البيان ، والمختار عندى انه لابد من البيان وفاقا للغزالى لاختلاف المذاهب فى التكفير والجهل كثير من الناس وإن كان الرافعى رجح قبولها مطلقة لظهور أسباب الكفر ، وهذه العلة لا يأتى مثلها فى السفه والرشد فيترجح أنه لابد من البيان كالجرح وليس الرشد كالتعديل حتى يقبل مطلقاً نعم هو مثله فى الاكتفاء فى الاطلاق فى صلاح الدين والاطلاق فى صلاح المال لعسر التفصيل فيه ؛ أما اطلاق الرشد من غير بيان الدين والمال فلا يكفى وأما قولك وعلى تقدير أن يبين السبب فان كان سبباً سابقاً على وقت شهادة الرشد فلا تعارض وتقدم بينة الرشد فيه نظر وينبغى أن يكون

كما لو قامت بينة أن هذا ملك زيد ثم بعد مدة قامت بينة انه ملك عمرو هل تتعارضان ؟ والمنقول أنا ان قدمنا بينة الملك القديم فيتعارضان وهذا مثله ومأخذه أن كل ماثبت يستصحب حكمه الى الآن مالم يعلم زواله فالسبب الذى ثبت بينة السفه حصوله فى وقت متقدم يستصحب حكمه مالم تشهد بينة الرشد بزواله فحينئذ تقبل ويثبت الرشد والقول بتقديم بينة السفه لاوجه له وقولك وإن كان سببا لاحقاً بعد الرشد فلا ينعطف على الماضى ويعاد الحجر من الآن صحيح ولا يجيء هنا استصحاب الرشد السابق لأن السبب الطارىء يرفعه فالشاهد يرفعه مع زيادة علم ؛ وقولك وان ثبت سببا مقارنا فيه نظر لأن ثبات السبب المقارن لابد أن يكون أمراً محسوسا مقارنا لزمان قيام البينة بالرشد والمحسوس لايكون مستنده الاستصحاب فلا وجه حينئذ الاتقديم بينة السفه لأن معها زيادة علم على بينة الرشد ولكن صورته ماأشرنا اليه مثل أن تشهد بينة الرشد فى الوقت الفلانى فتشهد بينة اخرى بأنه فى ذلك الوقت كان يشرب الخمر أو يصرف المال فى الحرام ونحو ذلك مما يوجب السفه وأما اذا قبلناها مطلقة فالذى بحثه الولد صحيح ويشهد له ماقاله الشيخ تقى الدين أبو عمرو بن الصلاح رحمه الله فى فتاويه فى ثلاث مسائل متجاورة فى أول كتاب التفليس احداها فيمن علم يسار شخص فى زمان متقادم هل له أن يشهد الآن بيساره وهل يسأله الحاكم عن كونه موسراً حال اداء الشهادة وعليه الشهادة كذلك . أجاب رضى الله عنه أن له أن يشهد الآن بيساره معتمداً على الاستصحاب إلا ان يكون قد طرأ ماأوجب اعتقاده بزواله أو جمله فى صورة التشكيك فى بقائه وزواله والاعتماد فى هذا على الاستصحاب السالم عن طارىء لحدثه كالاعتماد على مثله فى الملك ولا يشترط فيه الخبرة الباطنة كما هنالك ، وما علل به ذلك من انه لاطريق له إلا الاستصحاب فى الباطن لابد له من الاستصحاب موجود هنا قال ومما يدل من كلامهم على جريانه فى نظائره قولهم فى البينة الناقلة فى الدين فى مسألة الابنين المسلم والنصرانى وفى غيرها انها ترجح على المنفية لأنها اعتمدت على زيادة علم والأخرى ربما اعتمدت على الاستصحاب وهذا تجويز منهم لذلك والا لكان ذلك قد جاء فيها لامن قبيل الترجيح بل يكتفى الحاكم بالشهادة انه موسر فانه يتناوله الحال فان أحوجه الى ذكر الحالة الراهنة فله أن يشهد لذلك معتمداً على الاستصحاب المذكور بل لاينبغى أن يفصح بذلك فى الشهادة فانه لابد من الدين بما شمل الحال الحاضرة . كذا رأيته فى الفتاوى وفيه خلل يسير

والمقصود أنه استشهد بالمسألة التى استشهد بها الولد .(المسألة الثانية) من شهد بالرشد ماالذى يجب عليه فى شهادته وهل يجب عليه أن يعرف عدالته باطناً أو ظاهرا ويكتفى بالعدالة الظاهرة وهل يكتفى فى اختياره بالاستفاضة والشهرة ؟ أجاب الظاهر أنه يكتفى فى ذلك بالعدالة الظاهرة ومن شروطها أن لا يكون غريبا عندالشاهد بل يكون متقدم المعرفة ويكتفى فى اختياره بالاستفاضة والشهرة . (المسألة الثالثة) فى بينتى إعسار وملاءة تكررتا كل شهدت احداهما جاءت الاخرى فشهدت انه فى الحال على ماشهدت به هل يقبل ذلك ابداً أو يعمل بالمتأخر . أجاب رضى الله عنه يعمل بالمتأخر منهما وان تكررت اذا لم ينشأ من تكرارها ريبة ولا تكاد بينة الاعسار تخلو عن الريبة اذا تكررت لان قبولها منحصر الجهة فى تقدير إثباتها طريان الاعسار بعد الملاءة لا على تقدير معارضتها بينة الملاءة على المناقضة فى وقت واحد لاتقبل لترجيح بينة الملاءة حينئذ وليس هكذا بينة الملاءة فانها مقبولة على التقديرين ومعمول بها وان كان ما يشهد به ملاءة مستمرة من غير تجدد وعند هذا فاذا تكررت بينة الاعسار فقد أثبت فمادت ملاءة الاعسارات وذلك بعيد لايكاد ينفك عن الريبة . هذا كلام ابن الصلاح كتب فى جمادى الآخرة سنة أربع وخمسين وسبعمائة بدمشق . قال الرافعى فى اشتمال إحدى البينتين على زيادة تاريخ ان الاصح عند أكثرهم ترجيح اسبقهما تاريخا والمسألة مفروضة فيما اذا كان المدعى فى يد ثالث فان كانت فى يد أحدهما وقامت بينتان مختلفتا التاريخ وجعلنا سبق التاريخ مرجحا فثلاثة اوجه أصحها ترجيح اليد لان البينتين تتساويان فى اثبات الملك فى الحال فتتساقطان فيه وتبقى من أحد الطرفين اليد ومن الآخر إثبات الملك السابق واليد أقوى من الشهادة على الملك السابق ألا ترى انها لاتزال بها ، والثانى ترجيح السبق لان مع احدهما ترجيحاً من وجه البينة ومع الآخر ترجيحاً من جهة اليد والبينة تتقدم على اليد فكذلك الترجيح من وجه البينة يترجح على الترجيح من جهة اليد ،والثالث تتساويان لتعارض المعنيين وقال الرافعى اذا ادعى داراً اوعبداً فى يد رجل فشهدت له البينة بالملك بالامس ولم يتعرض للحال نقل المزنى والربيع انها لا تسمع ولا يحكم بها وهو الاصح لان دعوى الملك السابق لا تسمع فكذا البينة عليه ولان يعوق الملك سابقا ان اقتضى بقاؤه فيد المدعى عليه وتصرفه يدل على الانتقال اليه فلا يحصل ظن الملك فى الحال ويجرى الخلاف فيما اذا ادعى اليد وشهد الشهود على انه كان فى يده أمس والقولين تسق بالقولين فيما اذا أرخت البينتان

بتاريخين مختلفين هل تقدم اسبقهما تاريخا أم تتساويان وقربا من الوجهين فيما
اذا كان لفلان على كذا أو كانت الدار لفلان هل يكون اقراراً واذا قلنا لاتسمع
الشهادة على الملك السابق فينبغى ان يشهد الشاهد على الملك فى الحال أو يقول
كان ملكا له ولم يزل او يقول لااعلم له مزيلا ، ويجوز أن يشهد بالملك فى الحال
استصحابا لحكم ماعرفه من قبل كشراء وارث وغيرهما وان كان يجوز زواله ،
ولو صرح فى شهادته أن معتمده الاستصحاب فوجهان فى الوسط ولو قال
لاأدرى ازال ملكه أم لا لم يقبل لانها صيغة المرتابين ، ولو شهدت البينة انه
أقر أمس قبلت واستديم حكم الاقرار وقيل بطرد القولين . ولو قال المدعى عليه
كان ملكا بالامس فوجهان أصحهما ينزع من يده ولو أسندت الشهادة الى التحقيق
بأن قال هو ملكه بالامس اشتراه من المدعى عليه بالامس فقبلت . ولم يثبت
ابن الصباغ الوجهين فى قول المدعى عليه كان ملكك أمس وحكى القطع أنه
يؤخذ باقراره ورد الوجهين الى فى يدك الامس ، وفرق بأن اليد قدلا تكون
مستحقة فاذا كانت قائمة أخذنا بالظاهر فيها فاذا زال ضعفت ، وقال الرافعى
ذكرنا ان الشهود على الملك السابق لو قالوا لانعلم زوال ملكه قبلت شهادتهم
ثم عن ابن المنذر أن الشافعى قال يحلف المدعى مع البينة فان ذكروا مع ذلك
انه غاصب فلا حاجة الى اليمين ، قال القاضى أبو سعد وهذا غريب ووجهه أن
البينة قامت على خلاف الظاهر ولم يتعرض لاسقاط مامع المدعى عليه من الظاهر
فأضيف اليها اليمين . قال على السبكى فان ذكروا مع ذلك أنه غاصب يقتضى
أن صورة المسألة أن يكون المدعى به فى يد المدعى عليه فيؤخذ منه أن ينزع
من يده بالبينة على الملك امس اذا قالوا لانعلم له مزيلا ، ويؤخذ منه انه اذا
ثبت الملك له امس ولم تقم بينة الآن الا على الثبوت يكون الحكم كذلك
فان حلف صاحب البينة معها انتزع من يده والا فلا والله اعلم ، وهذا بخلاف
الاقرار فان المقر يحتاط لنفسه والبينة تعتمد الظاهر والله اعلم .

﴿ فرع ﴾ دار فى يد انسان وحكم له حاكم بملكها فادعى خارج بانتقال
الملك منه اليه وشهد الشهود بانتقاله بسبب صحيح ولم يثبته . افتى فقهاء همذان
والماوردى والقاضى أبو الطيب بسماعها والحكم بها للخارج ، والقفال بأنها لا تسمع
ومال اليه القاضى أبو سعد لأن أسباب الانتقال تختلف فصار كالشهادة بأن
فلاناً وارث لاتقبل مالم يثبت والان فيه معارضة حكم الحاكم ، وإنما جرى
الخلاف فى الفرع المذكور لأنهم بينوا الانتقال ولكن لم ينصوا على سببه

لجاز أن يعتقدوا ماليس بسبب سبباً وعند الاطلاق أن يكونوا اعتمدوا ظاهراً
متقدما وحكم القاضي بخلافه ماإذا لم يكن حكم حيث تقبل الشهادة بالملك
مطلقة وينبغي أن يضاف اليها اليمين كما نقل عن نصه في الفرع المتقدم والله اعلم،
ويحتمل أن نقول بأن التحليف إنما نص عليه فيما اذا شهدت بالملك امس وقالت
لانعلم له مزيلا وهو اضعف من شهادتها بالملك المطلق في الحال فلم يذكر أحد
انه يحلف فتنفع بينته والله اعلم . نعم اذا لم يشهدوا بالملك في الحال لكن شهدوا
في كتاب بتقديم التاريخ فيه ثبوت بالبينة ينبغي أن يحلف معها لأنه قياس
الفرع المذكور ، ويحتمل أن يقال لانزع اصلا بهذا الكتاب ، والفرق ان في
البينة المذكورة في الفرع مع اليمين حجة حاضرة الآن اما الكتاب المتقدم فالحكم به
بغير حجة قائمة الآن والعمل على خلاف هذا والناس لايزالون يعتمدون على الكتب
المتقدمة وها أنا أكشف لعلي اجد مستنداً له او بخلافه ، ويحتمل ان يقال ان
الشهادة بالملك المطلق اذا سمعناها إنما نسمعها اذا كان معها يد ولا تنزع بها اليد الا ان
شهدت أن صاحب اليد المدعى عليه غصبها من المدعي او تضم الى شهادتها بالملك للمدعي
يداً متقدمة لكن هذا يخالف اطلاقهم في باب تعارض البينتين ولا يمكن أن
يخصص ذلك الاطلاق بما اذا لم يكن في يد أحد كقولهم ان المرجحات اليد
فيدل على أن بينة الملك المطلق لو انفردت عن المعارضة مع اليد للمدعى عليه
عمل بها ولعل مستنده أن دلالتها أقوى من دلالة اليد المجردة لانها تعتمد أمورا
كثيرة معها قرائن اقتضت لها الجزم بالملك فهي أقوى من اليد التي لا تفيد إلا
ظهوراً يسيرا فأضعف الحجج اليد وفوقها الشهادة بالملك المتقدم المقترن معه
قولهم لانعلم له مزيلا المضموم الى اليمين كما نص عليه الشافعي ، وتساويه الشهادة
بالملك لأن جازما من غير يمين وتساويه الشهادة على حاكم بأنه ثبت عنده الملك
في زمن متقدم فهي أقوى من الشهادة بالملك أمس لانضمام إثبات الحاكم فكان
أقوى فلذلك لايحتاج معه الى يمين ووقع في الفتاوى قسمته والقسمة تستدعي
ثبوت الملك وتضمنت اقرار مكان شخص فوجد في يد غيره ففي انتزاعه نظر
وان كان تقدم إثبات حاكم الملك لكن الذي أثبته الحاكم الملك للشركاء وهذا
أحدهم وهو متقدم على القسمة واقراره ذلك القدر بالقسمة لغير من هو في
يده الآن لم تقم بينة بتسلمه ففي النفس من انتزاعه من ذي اليد بمجرد ذلك
نظر لعدم قيام حجة فيه بخصوصه تخالف ظاهر اليد ، وقدجزموا بما إذا ادعاه
اثنان في يد ثالث واحدهما أقام بينة قضى له واطلاقهم يقتضي اقامتها على الملك.

المطلق لـكن هي شهادة بملك حال التنازع يحكم به القاضي حينئذ مستنداً الى تلك الشهادة فلم يحكم بغير مستند حاضر بخلاف الـكتاب القديم الذي لايعرف حاله الآن هل تغير عما كان عليه أولا ففيه هذا النظر فان شهود المكتوب يقولون لصاحب اليد ماشهدنا عليك بشيء وانما شهدنا في كتاب على قاض لانعرف من أمره غير ذلك وذلك القاضي ايضا لم يقض على هذا بشيء .

﴿ مسألة ﴾ قال سيدنا قاضي القضاة خطيب الخطباء تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب فسح الله في مدته سئل والدي عن ايتام لهم حجج رشد أحدهم فأعطاه الحاكم بعض الحجج وترك بعضها لبقية الايتام ، ثم تحاكم الرشيد المذكور مع غريم عليه حجة للايتام في معاملة بينهما واصطلحا وكتب بينهما مبارأة انه لايستحق عليه دعوى ولا حقا بسبب من الاسباب ثم ان الغريم المذكور لم يدفع الى الايتام الاقدر نصيبهم وادعى البراءة من نصيب الرشيد فهل تسمع دعوى الرشيد بنصيبه من الحجة ويصدق بيمينه انه لم يقصد ذلك ويكون اعتقاده صحة قسم الحجج عذراً في قبول دعواه وتصديقه بيمينه أو تسمع دعواه لتحليف الخصم فقط .

﴿ أجاب ﴾ تغمده الله برحمته : الحمد لله اذا كان ممن يخفى عليه هذا الحكم ويعتقد صحة قسمه كان ذلك عذراً في سماع دعواه ويصدق بيمينه لاجتماع امرين احدهما العذر الظاهر ، والثاني عموم اللفظ في الابراء ، وانه ليس نصاً في المدعى به بخلاف المواضع التي نقول تسمع الدعوى للتحليف فيها فقط فانه لم يوجد فيها إلا احد الأمرين والله تعالى اعلم .

﴿ مسألة ﴾ مال أيتام تحت نظر حاكم عجل الحاكم زكاته قبل استحقاقها مما كان تحت يد أمين الحاكم باذنه بأوراقه ثم انصرف الحاكم قبل استحقاقها وتولى بعده حاكم ثان صرف من المال ماستحق عليه من الزكاة وطلب امين الحاكم بما صرفه الحاكم الأول فهل يلزم الحاكم الأول او امين الحكم او يلزم الحاكم الثاني ام يعتد بما صرفه الأول .

﴿ اجاب ﴾ رضي الله عنه : ليس للحاكم تعجيل الزكاة من مال اليتيم وإذا عجل ضمن والذي فعله الحاكم الثاني صواب فان الصرف الاول لم يقع الموقع فلا يعتد به عن الزكاة ويبقى ديناً على قابضه يضم الى بقية مال اليتيم على زكاة الدين ويجب على الحاكم الأول استرجاعه إما من الحاكم الاول واما من امين الحكم ان علم صورة الحال وقدر على المنع وإن لم يقدر ولم يعلم بأن الصرف على تلك الصورة فلا ضمان عليه ويختص الرجوع بالحاكم والقابض والله اعلم .

﴿ مسألة ﴾ رجل زوج ابنته وجهزها وهى تحت حجره ثم اراد ان يسترجع ذلك القماش بحكم انه دفعه اليها لتتجمل به لا على وجه الهبة فقالت هى انه لأمى فهل القول قولها أو قوله ؟ .

﴿ أجاب ﴾ اما قولها وهى محجور عليها انه لأمى فلا يسمع وأما قول الاب انه دفعه لها لتتجمل به لا على وجه الهبة فان كان ثبت انه دفعه لها ولم يتقدم منه قول انه جهازها ولا ما فى معناه مما يدل على ملكها ولا بينة انه اشتراه لها او بعها فالقول قوله مع يمينه وإن صدر منه قول يدل على ما ذكرناه او إقامة بينة لم يسمع وإن لم يثبت انه دفعه لها بل امكن ان يكون فى يدها من جهة غيره لم تقبل دعواه انه ملكه إلا ببينة لأن اليد لها واليد تدل على الملك فلا يسمع ما يخالفه إلا ببينة والله اعلم انتهى .

﴿ باب التفليس ﴾

﴿ مسألة ﴾ وصى تحت يده ليتيم تسعة آلاف درهم تسلمها من ديوان الايتام فمات بعد ثلاثة اشهر ولم يوجد عنده إلا دراهم يسيرة وورا ودار مجموع ذلك احرز احد عشر الف درهم وعليه للتسعة المذكورة ولجماعة غيره نحو ستة آلاف درهم فما الحكم فى ذلك ؟

﴿ الجواب ﴾ يقدم اليتيم بما وجد من الدراهم وبما يثبت انه اشتراه بعد تسلم دراهمه مما لم يتحقق انه له ويشترك هو وبقية المداينين فى بقية الموجود، وإنما قلت ذلك لأن الذى اشتراه بعد تسلمه دراهم اليتيم ان كان لليتيم فظاهر وإن كان اشتراه لنفسه بمال اليتيم فقد فسق فلا يصح الشراء فيكون باقياً على ملك البائع، والثمن الذى قبضه البائع باق على ملك اليتيم فيأخذه ولى اليتيم بطريق الظفر فان حلف تلك البائع وهى الاعيان المذكورة وان كان قد اشتراه لنفسه ثم وجدت الثمن من مال اليتيم فيكون الواضح لنفسه ثم فسق بعد ذلك فتكون الاعيان للميت وللبائع الرجوع فيها لانه لم يقبض عنها لأن الذى قبضه لم يصح قبضه وهو لليتيم عليه فهو غريم الغريم فيقوم اليتيم مقامه فى الرجوع ليتوصل الى قبض حقه منه فيثبت تقدم اليتيم بذلك على التقادير الثلاثة ولا يمكن أن يقال الميت يصرف من مال اليتيم واشتراء الاعيان لنفسه ووزن ثمنها من ماله فتساوى هو وبقية الغرماء لان ذلك فسق وحمل الوصى على الامانة ما أمكن أولى من حمله على الخيانة ولا يمكن القول بأن مال اليتيم تلف من غير تفريط فلا يضمن وإن كان ذلك ظاهر كلام الامام والرافعى لانى إنما تكلمت تفريعاً على ماقررته

من مذهب الشافعى من ان المودع اذا مات ولم توجد الوديعة فى تركته فهى فى حكم الديون والله اعلم . كتبه على السبكى فى ليلة الاثنين الثامن عشر من شهر رمضان سنة خمسين وسبعمائة .

﴿ مسألة ﴾ غائب فى بلد بعيدة عليه ديون لجماعة ارسل لبعضهم بعضها فهل لمن لم يرسل إليه محاصصته.

﴿ الجواب ﴾ ان لم يكن محجوراً عليه وأوصل الرسول ماامر به لبعضهم وكان قدر حقه او اقل فليس لغيره محاصصته ؛ وان لم يوصله بعد فلغيره الدعوى واثبات حقه والاخذ مما بيد الرسول بشرطه ، وان كان محجوراً عليه فليس له التخصيص والله تعالى اعلم انتهى [١] .

﴿ مسألة من اسكندرية فى سنة ثمان وثلاثين ﴾

فى رجل ولى النظر على أخيه محجور الحكم العزيز بتولية شرعية من جهة الحكم العزيز فسلم ماله من تركته وحوى اثاث ثم قرر الحاكم للمحجور ولأولاده ولزوجته فرضاً فى ماله من تركته نفقة وكسوة ثم رأى الناظر من المصلحة أن تشترى جارية من مال المحجور لخدمتهم وأنفق عليها من مال المحجور زيادة على الفرض المقرر ووسع عليهم فى المواسم والاعياد زيادة على الفرض المقرر وأنفق على المحجور الفرض وتسلم له مبلغاً من ماله الذى قبضه له ليتجر فيه استخبارا لحاله وسفره فى البحر المالح وهو من الكارم ممن عادته السفر فى البحر المالح فاستأسرته الفرنج واصيب ماله وخلص بعد ذلك بغير مال ،ولم يزل الناظر منفقاً على المحجور بقدر [٢] الفرض المقرر والتوسعة المذكورة ونفقة الجارية المذكورة وزيادة يسيرة على ذلك احتاجوا اليها ضرورة على ماذكر الناظر ويخرج عنه زكاة ماله كل حول الى وفاة المحجور والناظر ببينة تشهد على المحجور وعلى زوجته كافلة أولاده باتصال جميع ماذكره الناظر اليهم الى وفاة المحجور فعمل الناظر أوراق المحاسبة وقال للشهود هذه محاسبة أخى بالذى له والذى عليه فوجد فى المحاسبة زيادة على مال المحجور الذى قبضه انفقها الناظر عليه من ماله على الصفة المشروحة ثم مات فتنازع ورثة الناظر وورثة المحجور فى الزيادة المذكورة فهل فعل الناظر فى جميع تصرفاته المذكورة جائز أم لا وهل لورثة الناظر الرجوع على ورثة المحجور

---

(١) هنا اختلاف فى الترتيب اذ هذه المسألة متقدمة فى النسخة الشامية .

(٢) فى الشامية « بعد » ولعله خطأ .

بما انفقه عليه من ماله زيادة على مال المحجور الذى قبضه له من مال المحجور أم لا وما الحكم فى جميع ذلك ؟ .

﴿ أجاب ﴾ أما شراء الجارية للخدمة والانفاق عليها من مال المحجور عليه زيادة على الفرض فان كان لحاجة المحجور عليه جاز ولا ضمان بسببه وإن لم يكن للحاجة لم يجز ويضمن ولا تكفى المصلحة ، وينبغى ان يفهم الفرق بين الحاجة والمصلحة . وأما التوسعة فى المواسم والاعياد زيادة على الفرض ان اتفق فان كان لاختلاف حالهم حينئذ وحال فرض القاضى واحتياجهم الى ذلك جاز وان لم يختلف الحال لم يجز لتنفى به مخالفة اجتهاد القاضى ، واما الانفاق على المحجور والفرض انه بالغ مستطيع الحج فى حجه الفرض فجائز اذا كان قد احرم به أو ازاده فيحصل له الولاء الزاد والراحلة وكل مايحتاج اليه وينفق عليه بالمعروف سواء ازادت نفقته فى الحضر أم لا ، وأما تسليمه المبلغ اليه لاختباره وتسفيره فى البحر المالح فلا يجوز ويضمن بذلك الا ان يكون الذى فعل ذلك حاكماً أو بأمر حاكم فيجوز ولا يضمن لأنه مختلف فيه فاذا حكم به الحاكم نفذ كسائر الاحكام المختلف فيها ، وأما إنفاقه بقدر الفرض المقرر والتوسعة المذكورة والجارية فجائز إن لم يظهر له استغناؤهم عن بعضها ، وأما الزيادة الكثيرة أو اليسيرة للضرورة أو الحاجة فجائز ، واما اخراج زكاته كل حول فواجب ، وأما البينة على المحجور عليه للبالغ وعلى كافلة أولاده بالوصول اليهم فمقبولة يترتب عليها براءة الناظر مما جاز له ايصاله اليهم والمحاسبة على قبض ذلك مقبولة معمول عليها . وما تضمنته أوراق المحاسبة بماله وما عليه خبر عدل مقبول والحكم به يتوقف على شروطه ؛ وما وجد فيها من زيادة صرف على مال المحجور عليه انفقها الناظر من مال نفسه على المحجور عليه أو على عائلته فان كان قد فعل ذلك باذن حاكم فله الرجوع به والا ومنازعة ورثة الناظر وورثة المحجور عليه بما انفقه من مال زيادة على مال المحجور فقد قلنا انه يفصل بين ان يكون باذن حاكم أولا فان كان باذن حاكم رجعوا به والا فلا والله اعلم انتهى .

﴿ باب الحوالة ﴾

﴿ مسألة ﴾ جندى أجر اقطاعه وأحال ببعض الاجرة على المستأجر ثم مات .

﴿ أجاب ﴾ يتبين بطلان الاجارة فيما بعد موته من المدة وبطلان الحوالة فيما تقابله ويرجع المحال عليه على المحتال بما قبضه مما يقابل ذلك ولا يبرأ المحيل منه . وتصح الاجارة فى المدة التى قبل موت المؤجر وتصح الحوالة بقدرها ولا يرجع

المحال عليه بما قبض المحتال منه من ذلك ويبرأ المحيل منه والله اعلم انتهى .

﴿ باب الصلح ﴾

قال الشيخ الامام قدس الله روحه «مسألة ضع وتعجل» ومعناها أن يكون لرجل على آخر دين مؤجل فيقول المديون لصاحب الدين ضع بعض دينك وتعجل الباقي. أو يقول صاحب الدين للمديون عجل لى بعضه وأضع عنك باقيه وذلك إما أن يكون فى دين الكتابة وإما فى ماسواه من المديون فان كان فيما سوى دين الكتابة من الديون قال مالك رحمه الله هو باطل مطلقاً سواء جرى بشرط أم بغير شرط للتهمة وذلك قاعدة مذهبه ؛ وقال غيره ان جرى بشرط بطل وإن لم يشترط بل عجل بغير شرط وأبرأ الآخر وطابت بذلك نفس كل منهما فهو جائز وهذا مذهبنا ، والشرط المبطل هو المقارن فلو تقدم لم يبطل صرح به الجورى هنا وهو مقتضى تصريح جميع الاصحاب فى غير هذا الموضع ،وقد رويت آثار فى الاباحة والتحريم يمكن تنزيلها على ماذكرناه من التفصيل فأما التحريم فروى عن المقداد ابن الاسود قال أسلفت رجلا مائة دينار ثم خرج سهمى فى بعث بعثه رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلت له عجل لى تسعين ديناراً وأحط عشرة دنانير فقال نعم فذكر ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال آكلت ربا مقداد واطعمته. رواه البيهقى بسند ضعيف ؛ وصح عن ابن عمر أنه سئل عن رجل يكون له الدين على رجل الى أجل فيضع عنه صاحبه ويعجل الآخر فكره ذلك ابن عمر ونهى عنه ؛ وصح عن أبى المنهال انه سأل ابن عمر رضى الله عنهما قلت لرجل على دين فقال لى عجل وأضع عنك فنهانى عنه وقال نهى أمير المؤمنين يعنى عمر أن نبيع العين بالدين ، وصح عن ابى صالح مولى السفاح واسمه عبيد قال بعت [1] براً من اهل السوق الى أجل ثم أردت الخروج الى الكوفة فعرضوا على ان اضع عنهم وينقدونى فسألت عن ذلك زيد بن ثابت فقال لا آمرك أن تأكل هذا ولا توكله . رواه مالك فى الموطأ .

وأما الاباحة فصح عن ابن عباس رضى الله عنهما انه كان لا يرى بأساً ان تقول أعجل لك وتضع عنى ، وعنه قال لما أمر النبي صلى الله عليه وسلم باخراج بنى النضير من المدينة جاءه ناس منهم فقالوا يارسول الله انك أمرت باخراجهم ولهم على الناس ديون لم تحل فقال النبي صلى الله عليه وسلم ضعوا وتعجلوا. ضعفه البيهقى وغيره وقال الحاكم صحيح الاسناد . وأصحابنا يحملون اختلاف الآثار فى ذلك على

(١) فى الاصل « بعث » .

ماذكرناه من التفصيل ، وبوب البيهقى باب من عجل له أدنى من حقه قبل محله فوضع عنه طيبة به انفسهما . واستدل الاصحاب للمنع من ذلك اذا جرى بالشرط بأنه يضارع ربا الجاهلية . روى مالك فى الموطأ عن زيد بن اسلم قال كان ربا الجاهلية أن يكون للرجل على الرجل الحق الى أجل فاذا حل الحق قال له غريمه أتقضى أم تربى فان قضاه أخذه والازاده فى حقه وأخر عنه فى الاجل ، وهذا الربا مجمع على تحريمه وبطلانه حتى أن ابن عباس الذى خالف فى ربا الفضل يحرم هذا وفيه نزل قوله تعالى (لا تأكلوا الربا أضعافاً مضاعفة) فقاس الاصحاب النقص على الزيادة كما سنبينه فى دين الكتابة فانه الذى دعانا الى الكلام فى هذه المسألة ولا يحضرنى الآن خلاف عن احد من العلماء فى امتناع ذلك فى غير دين الكتابة اذا كان بالشرط ولا انفى الخلاف فانى كلمت الحنفية فرأيتهم مضطربين فى تحرير مذهبهم وضبط مايمتنع فيه مما لايمتنع ولم ار تحرير ذلك ضرورياً فانه ليس الغرض فى هذا الموضع . اما دين الكتابة فقال أبو حنيفة واحمد بجواز ذلك فيه لأن دين السيد على عبده غير مستقر فلم يكن على حقيقة المعاوضات وعندنا هو كغيره ان جرى ذلك فيه بالشرط فسد والا فلا واذا فسد لم يصح التعجيل ولا الابراء ولا يقع العتق . فان قلت : لنا خلاف فى القديم فى صحة تعليق الابراء ومقتضى ذلك ان يصح الابراء هنا فى دين الكتابة وغيره . قلت يمكن حمله على تعليق ليس فى معنى المعاوضة ونجزم بالبطلان فيما كان فى معنى المعاوضة لما ذكروه من معنى الربا الجاهلى . فان قلت : ينبغى ان يصح تعليق الابراء فى الكتابة وان فسد فى غيرها لان ابراء المكاتب عتق . قلت انما يكون الابراء عتقا اذا ابرأ مجانا وهنا ابرأ فى مقابلة عوض التعجيل . فان قلت ولو جعل بدل الابراء العتق . قلت تفسد المعاوضة ويعتق بالتعجيل الفاسد ويجب عليه تمام قيمته ؛ وأما فساد المعاوضة فلانه انشأ عقد عتاقة بمال على المكاتب وهو لا يجوز وعتقه بالتعجيل لوجود الصفة ووجوب القيمة لأنه لم يعتقه مجاناً ، وهذا منقول فيما اذا اعتق على عوض غير نجوم الكتابة ، واستشكل الامام وقوع العتق وقال ان مالا يصح تنجيزه لايصح تعليقه ، وجوابه ان الذى لايصح تنجيزه وهو عتق المكاتب على مال آخر اما مطلق عتقه فيصح وهو المعلق والمال فى مقابلة هذا التعليق فلا يمتنع الحكم بوقوعه ولو علق العتق على تعجيله فهل يكون كتعليق الابراء فيبطل أو كتعليق العتق لأنه من مال الكتابة سنحكى من كلام الجوزى عن الشافعى مايدل انه يقع بعد العتق ويكون عوضاً فاسداً ، والذى دعانا الى الكلام فى هذه المسألة

فالنظر فى صحة الابراء فلنذكر نصوص الشافعى والاصحاب ، والمسألة مذكورة فى مختصر المزنى ولكن غيره ذكرها ابسط منه قال الجوزى عن الشافعى من حكاية كلام الشافعى قال ولو عجل له ذلك على أن يضع عنه منه شيئاً أو يعجل له العتق لم يحل له ولو كانت غير حالة فسأله أن يعطيه بعضها حالا على ان يبرئه من الباقى لم يجز ذلك له كما لا يجوز فى دين الى أجل على حر فان فعل هذا على أن يحدث للمكاتب عتقاً فأحدثه عتق ورجع عليه سيده بالقيمة لأنه اعتقه ببيع فاسد فان أراد أن يصح هذا لهما فليرض المكاتب بالعجز ويرضى السيد بشيء يأخذه منه على أن يعتقه فتبطل الكتابة وينفذ العتق والعوض وقال الاصحاب كلهم عن الشافعى بعض هذا الكلام وهو فى معناه ، ولفظهم الذى نقلوه لو عجل له بعض كتابته على ان يبرئه من الثانى لم يجز ورد عليه ما اخذ ولم يعتق لأنه ابرأ مما لم يبرأ منه فان احب ان يصح هذا فليرض المكاتب بالعجز ويرضى السيد بشيء يأخذه منه على ان يعتقه فيجوز ، ، وعلل الاصحاب كلهم ذلك بأنه فى معنى ربا الجاهلية المجمع على تحريمه وبطلانه وهو أنهم كانوا يزيدون فى الحق ليزيد صاحب الحق فى الاجل وهذا ينقص عن الحق لينقص من الاجل فهو يشبهه فى معناه ، وتكلم الاصحاب فى هذه المسألة فى باب السلم فيما اذا عجل بعض المسلم فيه ليبرئه عن الباقى ذكرها القاضى أبو الطيب وصاحب المهذب وغيرهما هناك وفى الكتابة كما ذكرها الشافعى وغيره من الاصحاب وفى البابين [(١)] عللوا بالعلة المذكورة وللمسألة شرطان احدهما أن يكون التعجيل مشروطا بالابراء ، والثانى أن يقع الابراء على الفور على وجه القبول لما شرطه الدافع كما فى سائر العقود فيكون هذا عقداً فاسداً لشبهه بربا الجاهلية ولذلك ترجم الشيخ ابو اسحق فى النكت المسألة بترجمة تنبيء عن هذا الغرض فقال اذا صالح المكاتب عن الف مؤجلة على خمسمائة معجلة لم يصح ، وقال أبو حنيفة يصح لنا انه ابراء من بعض الدين باسقاط الأجل فلم يجز كالثمن والاجرة والصداق ولأن هذا يشبه ربا الجاهلية وهو تأجيل الدين بالزيادة ، وقال ابن الصباغ اذا قال عجل لى حتى أبرئك أو قال صالحنى لم يجز ولم يصح الصلح والابراء . وكذلك كلام بقية الاصحاب يرشد الى تصويرها بما ذكرناه وينقلون الخلاف عن أبى حنيفة وأحمد وانهما قالا بالجواز ، وقياسهم على غيرها من الديون يقتضى الموافقة على المنع فيها وقد ذكرنا الكلام فيها وما فيها من الآثار ، وقد دل كلام الشافعى

---

(١) فى المصرية مهملة من النقط ، والتصحيح من الشامية .

الذى حكيناه على امتناعها فى دين الكتابة وغيره من الديون بالشرط ، وقال المزنى قد قال فى هذا الموضع اذا وضع وتعجل لا يجوز وأجازه فى الدين ؛ ولا يجوز عندى ان يضع عنه على أن يتعجل انتهى . واستشكل الاصحاب هذا الكلام من المزنى . وقال الجوزى قال اصحابنا ليست على قولين وإنما هى على اختلاف حالين فالموضع الذى قال لا يجوز اذا كان بشرط والموضع الذى قال يجوز أراد اذا عجل بغير شرط أى وتفضل السيد بالابراء ، وكذا قال غيرهما من الاصحاب ، وقال ابن الرفعة : جمهور الاصحاب بل كلهم رووا عن المزنى قالوا ليست المسئلة على قولين وما اجازه فى الدين مصور بما إذا أدى من غير شرط أو سأل السيد أن يبرئه وأبرأه ، ونقل القاضى الحسين كلام المزنى وقال هذا يوهم ان فى المسئلة قولين وليس كذلك بل على اختلاف حالين كما بينا ، وقال الامام نقل المزنى فى هذا ترديد نص وجعل المسئلة على قولين فى أن الابراء هل يصح على هذا الوجه فغلطه المحققون ؛ وذهب الاكثرون الى حمل كلام الشافعى على أن المكاتب اذا عجل بغير شرط فأبرأه السيد تفضلا ، أما اذا جرى الشرط فليس إلا الفساد فان علق الابراء فسد وان عجل وشرط الابراء فسد الاداء ، ولست استحسن ان انقل جملة ما اختلف الاصحاب فيه فى هذا الفصل فانى لست ارى فيه مزيد فقه . قلت وماحكاه الامام من الطريقين عن المحققين والأكثرين فى غاية الاشكال فانه يوهم إثبات خلاف وليس كذلك بل يجب حمل كلامه على أن المحققين غلطوه فى النقل والاكثرين سلموا النقل له وقالوا محله اذا كان بغير شرط وهؤلاء مغلطون أيضاً فى التحريم الى هذه المسألة التى أوردعليها فانها إنما هى فى الشرط كما يدل عليه صريح كلام الشافعى فكيف يرد عليه ما اذا كان بغير شرط ، وهؤلاء اولى بأن يسموا محققين فانهم عرفوا محل النقل وحققوه وغلطوا الترجيح منه ، وأما تغليط المزنى بغير هذا التأويل فلا وجه له لأنه ثقة فيما ينقل ، وكيف ماقدر فالفريقان متفقان على التغليط وعدم إثبات قولين لا فى حالة الاشتراط ولا فى عدم حالة الاشتراط بل جازمون بالحكمين على اختلاف الحالين كما قاله غير الامام ، ومراد الامام بحمل كلام الشافعى أى الذى نقله المزنى بالجواز لا الكلام الذى اعترضه عليه المزنى فانه صريح فى الشرط والقول معه بالجواز مخالف لما صرح به الامام فى آخر كلامه . وقد علمت أن المزنى انما نقل من دين غير المكاتب ومقصوده قياس دين المكاتب عليه ، وظاهر كلام الامام يقتضى أن المنقول منه دين المكاتب ويحمل على ما إذا كان بغير شرط وليس كذلك لما قلناه فليتأول كلام الامام على ان المراد

حمل مادل عليه كلام الشافعى فى منقول المزنى وهو غير المكاتب أن المكاتب اذا عجل بغير شرط فليس فى كلام أحد ممن حكينا حكاية طريقين ولا قولين ولا وجهين فى شئ من صورتى المكاتب ولا غير المكاتب بل إن جرى الشرط فسد فيهما وإلا فيصح فيهما ، والطريقان المحكيان فى كلام الامام إنما هما فى كيفية البحث مع المزنى . وقال الغزالى فى البسيط نقل المزنى تردد أو جعل المسألة على قولين ، واتفق المحققون على تغليطه لأن السيد اذا علق الابراء على الاداء فهو باطل والعبد إن قدم الاداء وشرط الابراء بالاداء باطل لايفيد الملك ، قال وعندى أن موضع التردد أن يؤدى العبد بشرط الابراء فاذن الاداء باطل فى الحال لكن لو أبرأ السيد فيرضى العبد بدوام يد السيد صح لان الدوام كالابتداء وهل يحتاج الى إنشاء رضا آخر أم يقال كان برضا يقتضيه عند الابراء ، والآن قد تحقق الرضا ، قال ولعل الصحيح أن دوام القبض كابتدائه وأن ماسبق من الرضا كاف عند الابراء . قلت وتنزيل الغزالى منقول المزنى على هذا خروج عن صورة المسألة التى دل كلام الاصحاب عليها . وحاصله أنه اذا عجل بشرط الابراء فجرى ابراء صحيح والمقبوض فى يده هل ينقلب ذلك الاداء صحيحاً بعد الحكم بفساده من غير رضا جديد أو لابد من رضا جديد فيصير به استدامة القبض كابتدائه ، وجرى على هذا التنزيل فى الوسيط والوجيز وهو شئ انفرد به تفقهاً لا نقلا ، وتنزيل القولين على ذلك بعيد لما بينا ذكره ، أما الفقه الذى ذكره فينبغى أن لاينازع فى ذلك اذا جرى ابراء صحيح ولكن متى يكون ذلك وليس فى كلامه تعرض له فيقال إن جرى الابراء كما صورنا فى صدر المسألة فهو فاسد ولا يأتى فيه كلام الغزالى وإن تأخر وجرى ابراء مبتدأ فينبغى أن يقال إن اعتقد السيد فساد الشرط فهو صحيح قطعاً ، وان ظن صحته وأتى به على أنه وفاء بالشرط فيصح فى الاصح كما لو رهن بناء على ظن وجوبه فانه يصح على الاصح عند النووى وهو الصواب ، وحيث قلنا بأن الابراء صحيح اما قطعاً أو على الاصح فيأتى ماقاله الغزالى من أنه إن رضى رضاء جديدا كفت الاستدامة قطعاً وان لم يتجدد رضاً فهل نكتفى بالرضا السابق أولا ؟ احتمالان اصحهما عنده الاكتفاء وينزل منقول المزنى عليه وينزل النص على الاحتمال الآخر ولكن النص وكلام الاصحاب ينبو عن هذا التنزيل . فتلخص من هذا أن الغزالى أيضا لم يذكر خلافا فى صحة الابراء بل اقتضى كلامه أنه قد يوجد ابراء صحيح أما كونه الواقع فى ضمن عقد أو مبتدأ فلم يثبته ، ومقتضى كلامه

هنا يشير الى أنه لو لم يجز ابراء لا يكفى استدامة القبض إلا باذن جديد ، وهو كذلك لفساد القبض ، والرافعى رحمه الله قال انه اذا أنشأ رضاً جديداً فقبضه عما عليه يحكم بصحته كما لو أذن للمشترى فى أن يقبض مافى يده عن جهة الشراء وللمرتهن فى قبضه عن الرهن ، وماذكره من الحكم صحيح وقياسه على الشراء يوهم أنه لو لم يأذن فى الشراء لايصح ، وهو وجه فى الحاوى والصحيح خلافه وهو المذكور فى التتمة . ولنرجع الى غرضنا قال الرافعى رحمه الله لو عجل قبل المحل على أن يبرئه عن الباقى فأخذه وأبرأه لم يصح القبض ولا الابراء خلافاً لأبى حنيفة واحمد ، ولو قال السيد : أبرأتك عن كذا بشرط أن تعجل الباقى أو اذا عجلت كذا فقد ابرأتك عن الباقى فعجل لم يصح القبض ولا الابراء أيضاً ، واذا لم يصحا لم يحصل العتق وعلى السيد رد المأخوذ . هذا ظاهر المذهب ، وأشار المزنى الى تردد قول فى صحة القبض والابراء ولم يسلم له جمهور الاصحاب اختلاف القول فى المسألة وحملوا التجويز على ما اذا لم يجز شرط وابتدأ به ، ورد صاحب الكتاب تردد القول الى أنه اذا عجل بشرط الابراء فى السيد هل ينقلب القبض صحيحاً انتهى ، وليس فى كلامه رضى الله عنه اشكال إلا اطلاقه الابراء ، وكان ينبغى أن يبين صورة المسألة وأن الابراء صدر جوابا فان هذا الاطلاق اوهم أن الابراء اذا تأخر عن التعجيل المشروط فيه الابراء أو وقع مستقلا لايصح ، والنووى فى الروضة وافق الرافعى حرفا بحرف ، وفى كلام الرافعى شئ آخر وهو أن النص ومنقول المزنى إنما هو فيما اذا عجل ليبرئ فظاهر كلام الرافعى أنه فى ذلك وفيما اذا علق البراءة بالتعجيل أو شرطه فيها والحامل له على ذلك أن الاصحاب جمعوا بين المسائل الثلاث والحكم فيها واحد فاذا نقل النص والمنقول فى واحد فليثبت حكمهما فى الأخرى فهذا تصرف ، والمنقول الصحيح إنما هو فى الاولى كما قدمناه وهى التى قدمها فى كلامه .

وقد تبين بهذا أنه لم يحك أحد من الاصحاب بعد المزنى فى المسألة طريقين ولاقولين ولا وجهين وأن كلهم جازمون بأنه مع الشرط يبطل جزما وفى ذلك إتفاق على رد ماقاله المزنى فى الصورة اذا أخذ على ظاهره ، إلا أن يتأول على ماقاله الغزالى ، وليس فيه اثبات خلاف أيضا فى الابراء كما بيناه ، وقد يغتر بقول الرافعى والنووى « هذا هو المذهب » بأن فى المسألة طريقين وهذاليس بلازم بل مراده بالمذهب المنصوص الذى جرى عليه الاصحاب وخالف المزنى فيه تخريجا منه وان كان تخريجا مردودا ويحتمل أن يسلم أن فى المسألة طريقين

ويقول المراد بالطريق الثانى ماقاله الغزالى من صحة القبض عند الابراء الصحيح، لكن هذا يقتضى أن تكون هذه هى الطريقة الصحيحة لما سبق وليس كذلك ولله در البغوى حيث لم يحك كلام المزنى واستراح من هذا الصداع . فإن قلت: قال البغوى وغيره فيما اذا قال بعتك هذا العبد بألف على أن تبيعنى دارك أو تشترى منى دارى لايصح أما البيع الثانى فان كانا عالمين ببطلان الاول صح والا فلا يصح لأنه يبيعه على حكم الشرط الفاسد وهذا يخالف ماقلتموه هنا من أنه اذا ابرأ إبراء مستقلا ظاناً صحة الشرط يصح . قلت المختار فى تلك المسألة الصحة أيضاً وهو الذى قطع به الامام وشيخه . وقال الرافعى انه القياس وليس قول البغوى بأولى من قول الامام على انه يمكن حمل كلام البغوى على ماإذا باع مجيباً لامستقلا كما صورناه فى الكتابة ويرشد الى هذا أنه ذكره فى تفسير نهيه صلى الله عليه وسلم عن بيعتين فى بيعة ، وإنما يكون كذلك اذا ورد العقدان فى صورة عقد واحد اما اذا ورد منفصلا عنه فلا لكن سأنبه على ان فى كلامه مايرد هذا الحمل . واعلم أن مسألة بيعتين فى بيعة تكلم الشافعى فيها والاصحاب مفسرين للحديث بتفسيرين : هذا أحدهما أن يقول بعتك دارى هذه بألف على أن تبيعنى عبدك هذا بألف اذا وجبت لك دارى وجب لى عبدك فهذا بيع باطل فى العقدين ، هذه عبارة الماوردى عن الشافعى حكما وتصويراً وهو ظاهر فى التصوير الذى ذكرناه فى المكاتب . وعبارة البغوى التفسير الثانى أن يقول بعتك بألف على أن تبيعنى أو تشترى منى لايصح لأنه جعل الالف ورفق البيع الثانى ثمنا فاذا بطل الشرط بطل ، أما البيع الثانى ان كانا عالمين ببطلان الاول صح والا فلا لانه يبيعه على حكم الشرط الفاسد . هذه عبارته يمكن حملها على ماقلناه. والامام قال فى باب بيعتين فى بيعة قول الشافعى فى تفسيره وقوله البيع باطل قال الامام يعنى البيع الذى شرط فيه البيع وهذا خارج عن قياس الشرائط الفاسدة، أما البيع الثانى ان اتفق جريانه خليا عن شرط فهو صحيح فأما قول الامام إن الشافعى يعنى البيع الاول فممنوع وإنما أراد العقدين جميعا كما قاله الماوردى ، ويحمل على ماصورناه وبذلك يسمى بيعتين فى بيعة . اما اذا وجدنا البيع الثانى منقطعا عن الاول فلا يسمى بيعتين فى بيعة ويكون فساد الاول بالشرط الفاسد لابدخوله تحت مورد النص ، ولو كان البيع الثانى المنقطع عن الاول مع الاول داخلين تحت مورد النص لفسد الثانى ولو علمنا فساد الاول ولاقائل به نعم إذا أتى به فى ضمن عقد واحد فسدا جميعا سواء علما فساد الاول أو جهلا فافهم

هذا فانه كلام نفيس ، وفرق بين الكلام على مورد النص و بين الكلام على حكم المسألة فى الجملة ، وبذلك تفهم محل كلام الشافعي والاصحاب وكلام الامام و به يتبين لك اشكال كلام البغوى فانه إن حمل على ماإذا صدر البيعان على صورة بيعة واحدة كان ينبغى ان يفسدا قطعاً علما أو جهلا وهو قد قطع بالصحة اذا علما فساد الاول والاقرب أنه إنما أراد اذا صدر مبتدأ ولكن كلام الامام اصح منه . وأما قول الامام ان اتفق جريانه خلياً عن شرط فهو صحيح مجيد وإنما يكون كذلك اذا صدر مستقلا من غير أن يكون فى ضمن العقد الأول وحينئذ تكون كمسألة الرهن ولهذا أعاد الامام المسألة فى الرهن وحكم بالصحة فيها تبعاً لشيخه من غير أن يسميها بيعتين فى بيعة . وحاصله أن صدور البيع الثانى على الصورة التى ذكرناها لم يتكلم فيه الامام وهو مراد الشافعي والاصحاب بل أفاد الامام مسألة أخرى ليست فى كلامهم نعم القاضى حسين صرح بأنه اذا شرط رهنا وكان الشرط فاسداً وأتى بالرهن على اعتقاد وجوب الوفاء ان الرهن لا يصح كمن أدى الى إنسان ألفا على ظن انه دين عليه ثم تبين أنه لم يكن عليه دين فالاداء غير معتد به والمؤدى مسترد ؛ قال الامام وهذا الذى ذكره غير صحيح والحق مع الامام فى ذلك وكيف يصح ماقاله القاضى وجميع العقود والتصرفات انما ينظر فيها الى مدلولها ولا اعتبار بظن العاقد ، واذا كنا نصحح بيع مال نظنه لغيره فتبين لنفسه مع ظن الفساد فلأن نصحح هذا مع اعتقاد الصحة أولى ؛ وغاية مافى الباب أنه ظن وجوبه عليه فلا يعذر فيه لانه مفرط وليس ذلك كمن أدى الى شخص دراهم يظن انها دين عليه فتبين خلافه يسترد لانه ليس هناك الا مجرد الدفع وهو لا يملك الا بشرط أن يكون عن دين وهنا لفظة الملك ؛ ولو أعتق ظانا وجوبه عن كفارة ونحوها أو طلق ظانا وجوبه عن أمر لسبب إيلاء ونحوه أو وهب ظانا وجوبها بسبب من الاسباب فيبعد كل البعد أن يقال لا تصح هذه التصرفات والتوقف فى ذلك لامعنى له ؛ وقد ذكر الاصحاب اذا قال اشتروا بثلثى عبدا واعتقوه فامتثل الوارث ثم بان دينا فان اشترى فى الذمة دفع عنه ولزمه الثمن ويقع العتق عن الميت ، وهذا يدل على أن فعل الشىء على اعتقاد وجوبه لا يمنع من وقوعه . فان قلت : فقد صحح عبد الغفار القزوينى فى حاويه عدم الصحة فى المسائل الثلاث مسألة البيع والرهن والكتابة. قلت لمارأى الرافعى نقل عن البغوى وغيره فى البيع عدم الصحة وفى الكتابة أطلق القول بالابراء أن المذهب بطلانه ولم يحقق صورة المسألة ، وفى الرهن اطلق وجهين من غير

تصحيح سحب عليها حكم المسألتين ولم يرأن قول الرافعي في البيع القياس الصحة ولعل بها قطع الامام وشيخه معارضا لذلك لما يشعر به قول البغوى وغيره من انهم الا كثرون فهذا هو الحامل لعبد الغفار وهو حسن تصرف منه فيما اقتصر عليه من جميع كلام الرافعي ولو نظر في المعنى المقتضى لذلك وما يقتضيه الفقه وقاعدة المذهب واطلع على كلام الاصحاب وعرف صورة المسألة في الكتاب لما قال ذلك ان شاء الله ولعل مراد الرافعي بغير البغوى المتولى فانه في التتمة كذلك كما في التهذيب عند تفسير بيعتين في بيعة والكلام عليه كما مر وعلى تقدير أن يكون مرادهما مافهم من كلام الرافعي فهما موافقان لما اقتضاه كلام شيخه القاضي حسين في الرهن والقاضي قد بين مأخذه من القياس على وفاء الدين وقد تبين الفرق ، وبه يتبين ضعف ماقاله الثلاثة ، وحاول شيخنا ابن الرفعة اثبات ماقاله المزني من جهة صحة تعليق الابراء في القديم ، وقد تقدم جوابه وحقيقته تعليق الابراء عن حقيقة المعارضة والصلح ، والاصحاب انما تكلموا في ذلك وذكر الرافعي أنه لو قاله في بعض المسلم فيه ليعجل الباقي أو عجل بعضه ليقيله في الباقي فهي فاسدة وهذا يجب حمله على ماصورناه في المكاتب وأن يكون المراد اذا صدرت الاقالة والتعجيل على نعت عقود المعارضة فلو تأخرت الاقالة وابتدأ بها فلابد من التفصيل بين عمله بفساد الشرط أولا وانه ان علم صحته والا فكذلك في الاصح على قياس ماقلناه في البيع والرهن والابراء والله اعلم انتهى .

﴿ باب الضمان ﴾

﴿ مسألة ﴾ رجل أقر بدين لشخص وكتب الشهود في المسطور وحضر فلان وفلان وضمنا في ذمتهما مافي ذمة المقر المذكور فهل يطالب كل من الضامنين بجميع الدين أولا يطالب كل منهما إلا بالنصف ؟ .

﴿ الجواب ﴾ يطالب كل منهما بجميع الدين لأن الضمان وثيقة كالرهن والرهن يتعلق بجميع الدين فكذلك الضمان وليس كالبيع ونحوه حيث يحمل على التنصيف لعدم امكان كون كل منهما مشترياً للجميع أو بائعاً للجميع ولأن مافي ذمتهما لفظ عام فيعم كل جزء فيكونا ضامنين لكل جزء منه ومن ضرورة ذلك مطالبة كل منهما بالجميع ولأن حقيقته نسبة ضمان ذلك اليهما نسبته لكل منهما وقد نقل المتولى المسألة في التتمة في كتاب الضمان فقال : رجل له على آخر دين معلوم وحضر رجلان وقالا ضمنا مالك على فلان هل يطالب كل منهما بجميع الدين أم لا ؟ فيه وجهان احدهما يطالب كل منهما بنصفه كما لو قالا اشترينا

عبدك ألف ، والثاني وهو الصحيح أن كلا منهما يطالب بالجميع كما لو كان عبد مشترك فقالا رهنا العبد بالالف التي لك على فلان فيكون نصيب كل منهما رهناً بجميع الالف ، ويخالف الشراء لان الثمن عوض الملك فبقدر ما يحصل له من الملك يجب الثمن وهنا ما يلزم الضامن ليس بطريق المعاوضة ، ولهذا لو ضمن كل منهما على الانفراد صح وطولب بجميع الدين فصار كمسئلة الرهن انتهى . وادعى بعض الناس أنه لا يلزمه الا النصف كما لو قال ألق متاعك فى البحر وأنا وركبان السفينة ضامنون لا يلزم الا بالقسط ، والجواب ان ذلك ليس حقيقة ضمان ، وقد صنفت فى ذلك تصنيفاً .

﴿ مسألة ﴾ عليه ألف أصالة وألف كفالة كلاهما لشخص واحد فأدى ألفاً ومات فقال القابض قبضتها عن الكفالة وقال وارث الدافع بل هى الاصالة فلو كان الدافع حياً كان القول قوله وحيث لا بينة لا يقسط فى الاصح بل يصرفه الى من شاء منهما وبعد موته ينبغى ان يقوم وارثه مقامه لان هذا حق مالى فيورث وليس كتعيين الطلاق فى احدى الزوجتين .

﴿ مسألة ﴾ رجل انكر أنه ضمن زيدا فيما عليه من الدين ثم قامت البينة من ضمانه باذنه وحكم بها ثم عاد المنكر يطلب الغرم من المضمون بحكم ماقامت به البينة من ضمانه باذنه هل له ذلك أم لا لانه مكذب لها بانكاره الضمان .

﴿ أجاب ﴾ ان كان مقيماً الى الآن على انه ما كفل فلا رجوع له لتكذيبه البينة وإن لم يصدر منه الا ما تقدم على قيام البينة من انكاره الكفالة فله الرجوع لأن طول المدة واحتمال النسيان عذر له فقيام البينة يدفع حكم انكاره العذر وهذا أولى مما قاله الرافعى فيما اذا قال اشتريته بمائة ثم قال بمائة وعشرة وبين لفظه وجهاً محتملا وإن كنا لم نوافقه هناك لأن ذلك اثبات وهذا نفى والعذر فى النفى لاحتمال النسيان أظهر وقيام البينة هنا كاقامة البينة هناك وأولى لما ذكرناه فالتزام الرافعى هنا قبول قوله ورجوعه أولى لكن الرافعى فى الضمان قال قبل آخر باب الضمان بورقتين فيما اذا ادعى عليه وعلى فلان الغائب بالف درهم وكل منهما ضمن عن الآخر وأقام بينة واحد قال المزنى فى المختصر يرجع . وتكلم الاصحاب عليه أن البينة انما تقام عند انكاره والانكار تكذيب ، وجواب الاصحاب وتصحيح المسعودى والامام عدم الرجوع وقول ابن خيران بالرجوع لان البينة أبطلت حكم انكاره فرأينا ما قاله ابن خيران هنا أولى للعذر المذكور ولم نر ما قاله المسعودى والامام وسكت الرافعى عليه والله أعلم انتهى .

﴿ مسألة ﴾ فى رجل له دين على آخر بمسطور وفى المسطور بعد اقرار المديون

ماصورته وحضر فلان وفلان وضمنا فى ذمتهما مافى ذمةالمقر المذ كورمن الدين ثم غاب الاصيل وأحد الضامنين فطالب صاحب الدين الضامن الآخر بجملة المبلغ وهو ثلاثة آلاف وخمسمائة فأعطاها له ثم بعد خمسة أشهر قال شخص للدافع انك مايلزمك الا نصف المبلغ فترافع هو والقابض الى نائب حكم فحكم بأنه لايلزمه الا النصف وألزم القابض باعادة النصف الى الدافع فأعاده بأمره فهل هذا الحكم صواب أولا وهل الواجب على الضامن الدافع جملة الدين أو نصفه وما الحكم فى ذلك مبينا بنقله ودليله ؟ .

﴿ الجواب ﴾ ليس هذا الحكم بصواب بل هو خطأ ، والدفع الذى دفعه الضامن صحيح والذى كان يلزمه أداء جميع الدين وبدفعه حصلت براءة الاصيل والضامن الآخر ويجب عليه وعلى القاضى اعادة ماستعاده الى صاحبه ، وليس لصاحب الدين أن يطالب بعدذلك الاصيل ولا الضامن الآخر لان ذمتهما برئت بقبض الجميع واعادته بهذا الحكم خطأ لايعيد الدين فى ذمتهما ولا مطالبة بعد ذلك على الضامن الآخر اصلا ولا على الاصيل إلا للضامن الدافع ان كان له الرجوع ، وأصل هذا أن اللازم لكل من الضامنين فى هذه الصورة جميع الدين وهذه مسألة مسطورة فى كتاب التتمة لابى سعد المتولى رحمه الله فى كتاب الضمان فى الفصل الرابع فى حكم الضمان قال الخامسة رجل له على رجل آخر دين معلوم فحضر رجلان وقالا ضمنا مالك عن فلان هل يطالب كل واحد منهما بجميع الدين أم لافيه وجهان أحدهما يطالب كل واحد منهما بنصف الدين كما لو قال لانسان اشترينا عبدك بالف يلزم كل واحد منهما نصف الالف ،والثانى وهو الصحيح أن كل واحد منهما يطالب بجميع الدين كما لو كان عبد مشترك فقالا رهنا العبد بالالف الذى كان لك على فلان فيكون نصيب كل واحد منهما رهناً بجميع الالف ، ويخالف الشراء لان الثمن عوض الملك فبقدر ماحصل له من الملك يجب الثمن وأما ههنا فما يلزم الضامن ليس بطريق المعاوضة ولهذا لوضمن كل واحد منهما على الانفراد صح وطولب بجميع الدين فصار كمسألة الرهن. انتهت المسألة التى ذكرها المتولى رحمه الله وهى نص فى مسألتنا لان أقل أحوال اللفظ المذكور فى المسطور أن يقولا ضمنا وقد صرح المتولى بنقل وجهين فيها وان الصحيح منهالزوم كل الدين لكل واحد وإنما قلت هذا أن أقل أحوال اللفظ لانه يحتمل أن يكون كل منهما قال ضمنت ماعليه من الدين وحينئذ يكون صريحاً فى الجميع بلا نزاع ولا جائز أن يحمل على أن الصادر من كل منهما ضمنت

نصف الدين لانه لم يكن حينئذ يجوز للشاهد أن يعبر بهذه العبارة فانها ليست بمعناها ولو كانت محتملة لها فالرواية يتعنى شرطها المطابقة فى الجلى والخفاء وأما الشهادة فلا يجوز ويحتاط فيها أكثر مايحتاط فى الرواية وعدالة الشهود وضبطهم ينعان من هذا القسم والقسمان الاولان يحصل المقصود بكل منهما أما الثانى فظاهر وأما الاول فكما قلنا عن المتولى . فان قلت: قد أفتى جماعة فيما اذا قالا ضمنا والصورة كهذه الواقعة أنه لايلزم كل منهما إلا النصف وساعدوا القاضى المذكور فيما حكم به وصوبوه وهم أكبر منه والله يغفر لنا ولهم وليس أحد منا معصوماً من الخطأ والزلل فنسأل الله المسامحة ولكن الواجب علينا أن نبذل الجهد فى طلب الحق لنصل اليه وتصان أحكام الله عن التغيير وتجرى على مقتضى العدل الذى أمر به فان وفقنا الله لذلك وله الفضل والا فنسأل الله العفو عما عداه يكون منا من التقصير . فان قلت: قد أخرجوا من كتاب البحر للرويانى نقلا يعارض ماذكرته وهو أنه قال فى ثلاثة ضمنوا ألفا أنه لايلزم كل واحد منهم إلا ثلث الالف إلا أن يقولوا إن كل واحد منا ضامن لجميعها . قلت سبحان الله كيف يكون من هو منسوب الى فتوى وكلام فى علم يتمسك فى معارضة مقلته فى هذا الكلام ونحن فى واد وهو فى واد على انها لو كانت المسألة كان لنا عما قاله الرويانى جوابان آخران سنذكرهما إن شاء الله تعالى فى آخر الكلام . وصاحب البحر غير منفرد فى ذلك بل تقدمه الماوردى فقال عن أبى حنيفة فيما اذا رهن داراً بالف وأقبضهما كل واحد منهما رهن بحصتها من الالف ولا يكون رهناً بجميع الالف استدلالا بشيئين أحدهما أن الرهن عقد على عين فى مقابلة عوض كالبيع والثانى أن الرهن وثيقة كالضمان ثم ثبت أن رجلين لو ضمنا الفا عن كل كانت بينهما ولا يكون الالف على كل واحد منهما ، ثم قال فى الجواب وأما ماذكره من الضامنين فغير صحيح لأن الضامنين كالعاقدين فلذلك يبعض وكذلك الرهن اذا كان فى عقدين كان متبعضا كالضامنين وأما العقد الواحد فهو كالضامن الواحد انتهى . وهذا الذى ذكره الحنفية لعله أحد الوجهين اللذين حكاهما صاحب التتمة والماوردى لم يصرح بالنقل عن المذهب فلعله اقتصر على الجواب على تقدير تسليم الحكم ، وقد نقل ابن الرفعة هذا الذى قاله الماوردى وعبر عنه بقوله أجاب الأصحاب ، ثم بعد ورقة تكلم فيما لو استعار عبدين من رجلين ورهنهما والطريقة الخلاف فى انفكاك احدهما يجوز ان يبنى على انه عارية او ضمان ان قلنا عارية لم ينفك وان قلنا ضمان انفك وقد يقال لايتخرج

على ذلك بل على قول الضمان بجمله ضامناً لكل الدين فى رقبة عبده فان يحيل ضمانه لبعضه فانما يكون اذا قالا اعرناك العبد لترهنه بدينك وهو كذا فينزل منزلة ما لو قالا لمن له الدين ضمنا لك دينك على فلان فانه يكون بينهما نصفين كما تقدم والمسألة غير مخصوصة بهذه الحالة انتهى . وهذا الذى قاله ابن الرفعة هنا من أنه يكون بينهما نصفين هو الذى تقدم عن الماوردى فى جواب الحنفية وانما أخذه منه، وتعبيره عنه هنا بقوله «ضمنا لك دينك على فلان» عبارة رديئة لانه انما تقدم بلفظ الألف وهو حال على ما تقدم فكأنه لم يفرق بين اللفظين فتسمح فى العبارة . فتلخص من هذا انه ليس معنا نقل فى مسألة الألف الا من الماوردى فى جواب الحنفية وهو يحتمل ان يكون على وجه ومن كلام البندنيجى وأظن ان صاحب البحر أخذه منه فانه كثير النقل عنه ، وكل ذلك خارج عن مسئلتنا، وعبارة ابن الرفعة لا يتمسك بها لانه احال على موضعها وعرفناه بخلافها . فان قلت : بين لى وجه ما أشرت اليه من كون مسألة البحر غير مسئلتنا . قلت ينبغى ان يعلم أولا ان هذه المسألة تستمد من قاعدة عربية وقاعدة اصولية ومآخذ فقهية ما لم يحط الطالب بجميع ذلك لاتتحقق عنده هذه المسألة ومتى احاط بها حققها وانشرح صدره لها بتوفيق الله تعالى اما (القاعدة الأولى) فى ضمنا هل مدلوله المجموع أو كل فرد والمال المضمون قد يعبر عنه بما يقتضى مجموعه وقد يعبر عنه بما يقتضى كل فرد منه ؛ وقبل هذا نقول قولنا لقى الزيدان العمرين قد يراد به ان أحد الزيدين لقى أحد العمرين والآخر لقى الآخر وقد يراد به ان كلا منهما لقى كلا منهما وهذا هو حقيقة اللفظ وظاهره مهما كان الفعل صالحاً لكل منهما بخلاف قولك أكل الزيدان الرغيفين فانه يتعين ارادة ان كلا منهما أكل رغيفاً وان ذلك مقابلة الجمع بالجمع ، والاستقراء يدل على ما ادعيناه من الحقيقة والظهور و يؤيده قوله تعالى (فاقتلوهم) ونحوه فان الذى يفهم من ذلك مخاطب بقتل كل فرد من المشركين حتى لو قتل مسلم كافراً وأراد الا كتفاء بذلك لينحصر الوجوب فى الباقين فى غيره لم يكن له ذلك وهذا الحكم مستفاد من قبل اللفظ لا من خارج لأن العلماء ما برحوا يستدلون بمثل هذه الالفاظ على هذه الاحكام و يأخذونها منها ومما يؤيد ذلك من كلام الفقهاء انهم قالوا لو قال لزوجتيه ان دخلتما هاتين الدارين فأنتما طالقتان فدخلت احداهما احدى الدارين والأخرى الأخرى لم تطلق واحدة منهما حتى تدخل كل واحدة منهما الدارين جميعاً على الصحيح فنقول هذه الصيغة اما ان تكون موضوعة لدخول كل منهما

كلا من الدارين او لما هو أعم من ذلك ومن دخول واحدة لواحدة وآخرى لاخرى او مشتركة بين المعنيين ان كان الأول فهو المدعى وان كان الثانى وجب ان يطلق كلا منهما اذا حصل المسمى بأى كان من المعنيين كسائر التعليقات فانه يكفى فيها ما يصدق عليه الاسم ، وان كان الثالث فهو مدفوع بأمرين أحدهما ان الاصل عدم الاشتراك والثانى انه لو كان كذلك لوقع الطلاق بكل من المعنيين كما لو قالوا فيما لو قال ان رأيت عيناً فانت طالق انها تطلق بأى عين رأتها لان المشترك عند الشافعى كالعام فيتعلق الحكم بكل فرد منه وكذلك لو قال ان حضتما فانتما طالقتان فحاضت احداهما لم تطلق ولو بل الجمع بالجمع طلقت ، ولو قال ان شئتما فانتما طالقتان فشاءت احداهما ولم تشأ الأخرى لم تطلق واحدة منهما وهل طلاق كل واحدة معلق بالمشيئتين جميعاً أو كل واحدة بمشيئتها طلاق نفسها دون ضرتها ؟ قال المتولى الأول وقال البندنيجى الثانى . وكذلك لو أقر رجلان بقتل رجلين كان مقتضى ذلك انهما اشتركا فى قتل كل منهما لان أحدهما قتل احدهما والآخر قتل الآخر وماأشبه ذلك من الامثلة .

فثبت بهذا ان قولنا «لقى الزيدان العمرين» لا تصدق حقيقته حتى يكون كل (١) من الزيدين لقى كلا من العمرين وكذلك الرؤية ونحوها من الأفعال التى يحصل الاشتراك فيها ، والضمان من هذا القبيل يصح بو ارد عدد من الضمان على مضمون واحد فاذا قال ضمن الزيدان العمرين فحقيقته ان كلا منهما ضمن كلا منهما فلذلك اذا قال ضمنا الألفين كانت حقيقته ان كلا منهما ضمن كلا من الألفين .

هذا وجه من النظر يمكن دعواه ويودى بقولهم ان الضمائر عامة والعام مدلوله كل فرد وان البينة قائمة مقام العطف ، ولو قلت قام زيد وزيد كان حكماً على كل فرد فكذلك قام الزيدان ويمكن أن ينازع فيه فان المثنى اسم وضع لعدد مخصوص فليس مدلوله كل واحد وكذلك قام زيد وزيد حكم على مجموع الرجلين ولكن فى الاثبات يلزم من المجموع كل فرد ويظهر ذلك بقوله فى النفى ما قام زيد وزيد أو ما قام الزيدان يصح معه ان يكون قام أحدهما هذا ما لا ريبة فيه والضمائر بحسب مايراد بها فاذا عادت على عام كانت عامة والافلا ، وهذا النزاع لايضرنا فانا نقرر هذه المسألة على كل من التقديرين سواء أكان الضمير فى « ضمنا » مراداً به المجموع أم كل فرد كما ستعرفه إن شاء الله وإنما تحرير هذا البحث يظهر له ثمرة فى المسألة المنقولة من البحر . (القاعدة الثانية) ان ما ونحوها من أدوات العموم

---

(١) فى النسخ « كلا » .

مدلوله كل فرد فرد وذلك مقرر فى اصول الفقه فلا نطول به فضمان مافى ذمة زيد معناه ضمان كل جزء مما فى ذمته الالف ونحوها من أسماء الاعداد مدلولها المجموع فليست الالف موضوعة لشىء من اجزائها ولادالة بالمطابقة عليه وهذا أيضاً مقرر فى أصول الفقه وغيره وهو الظاهر .(القاعدة الثالثة) وهى مركبة من القاعدتين المذكورتين أن الضامن والمضمون قد يتحدان وقد يتعددان وقد يتعدد الضامن وحده أو المضمون وحده ولا نطول بذكر الامثلة فان غرضنا إنما هو اذا تعدد فاذا ضمن الزيدان مالا والمال ذو أجزاء وجزئيات فتارة يعبر عنه عما يقتضى مجموع أجزائه كالالف فانها اسم للمجموع ، وتارة يعبر عنه بما يقتضى عموم جزئيات كضمان مافى ذمة زيد فاذا قالا ضمنامافى ذمة زيد من هذا المال وهو الف مثلا فهو عام فى كل جزء منها يصدق على كل منها انه فى ذمته وقد عبر عنه بلفظة «ما» التى هى مبهمة إنما يتميز بوصف كونه فى ذمته وهذا المعنى خاص فى كل جزء مما فى ذمته بالسوية لا ترجيح لدلالته فى أحد الاجزاء على الآخر لما تقرر فى القاعدة الاصولية وحينئذ نقول اذا قالا ضمنا ما فى ذمتك من الالف فاما أن نقول الضمير فى ضمنا مراد به كل فرد منهما أو مجموعهما إن كان الاول فكل منهما ضامن لكل جزء من الالف وكانت لازمة لكل منهما بلا اشكال وإن كان الثانى فمعين أن مجموعهما ضمن كل جزء من الالف لما تقرر فى القاعدة الثانية فكل جزء من الالف نصفها وربعها وثمنها الى أدنى جزء وأكثره لازم لمجموعهما لزم مطالبة كل منهما به لأنه لو لم يطالب به فاما أن لا يطالب بشىء أصلا حتى يكونا مجتمعين فيطالبان جميعا وهذا لاقائل به واما أن يطالب بالنصف أو بما تحته أو فوقه من الاجزاء فيقول اذا غرم ذلك الجزء بقى الباقى مضمونا لمجموعهما كما تقرر فيعود التقسيم فيه ويلزم أن يكون كل منهما ضامنا لجميع الالف كما ادعيناه وقاله صاحب التتمة وإن كان فيه خلاف فهو ضعيف جداً لاوجه له وما أخوفنى أن يكون الخلاف فى صورة الالف وأن تكون هذه المسألة لاخلاف فيها وإن اقتضى كلام التتمة نقله فيها . واذا وصلت أيها الناظر الى هذا المقام مع فهم وانصاف جزمت بما قلناه فى هذه المسألة الواقعة من غير احتياج الى تأمل المآخذ الفقهية التى نذكرها بعد هذا ماأشرنا اليه من قبل فى القاعدة الاولى انه سواء ثبت دلالة الضمير فى ضمنا على كل فرد أو على المجموع فمقصودنا فى هذه المسألة حاصل وأما اذا قالا ضمنا الالف فههنا يتخرج على مدلول ضمنا وهو محتمل لمجموعهما ولكل فرد منهما

فان كان المجموع لم يكن فيه دلالة على فرد وقد يقال لا يلزم من ضمان مجموعهما لمجموع الالف ضمان كل منهما لها فيقسط عليهما وهذا مأخذ ماقاله صاحب البحر وإن كان مدلوله كل فرد ولا يتأتى ذلك ومن هنا يظهر أن هذه الصورة أحق بأن تكون هى محل الخلاف وان يكون ماقاله صاحب البحر هو أحد الوجهين فيها ولعله وجده عن قائله فنقله ولم يطلع على خلافه أو لعله تبع فيه البندنيجى والماوردى أو لعله تفقه فيه ولم يطلع على شىء من الخلاف وصاحب التتمة قد اتقن المسألة ونقل عن الاصحاب فيها وجهين وصحح فكيف يعارض بمثل ذلك وكثيراً مايذكر الرويانى رحمه الله فروعاً عنه وعن أبيه وجده من تفقههم لا نقل فيها وهذا وجده فى كلام الماوردى والبندنيجى فهو أولى منها. وبالجملة كلام التتمة صدره فيما اذاقالا ضمنا مالك من الدين . وهى مسألتنا ولم يتعرض لها الرويانى والوجه فيها لزوم كل الدين لكل منهما اما على الصحيح على مافى التتمة واما قطعاً لما سبق ولما ذكره لم أجد فى ذلك نقلا لغير صاحب التتمة لامن البحر ولا من غيره وآخر كلام التتمة فى مسألة الرهن المقيس عليها مافرض فى الالف فان كان قد حرر أول كلامه وآخره فيكون مقصوده أنه اذا ثبت ذلك فى الرهن وهى مفروضة فى الالف فلأن يثبت فى الضمان الذى فى لفظة اما بطريق الاولى ويكون ذلك غاية الرد على المخالف ويلزم من ذلك ثبوت الخلاف فى مسألة الالف لانه اذا جرى الخلاف فى لفظة «ما» ففى لفظة « الالف » أولى ويحتمل أن يكون الخلاف إنما هو فى الالف خاصة وأن صاحب التتمة عبر عنها فى صدر كلامه بلفظة «ما» واعتقد جريان الخلاف فيها أيضاً فان كان كذلك فالحق القطع فيها بلزوم الجميع وأين من يحرر هذه المسائل أو يفهمها فان قلت: العوام لا يفرقون بين هاتين العبارتين والكلام إنما هو فيما يدل عليه لفظ العوام فان الواقعة فيهم ولهذا اذا جاء الضمان الى الشهود مع المقر بالالف تارة يقولون ضمنا مافى ذمته وتارة يقولون ضمنا الالف التى فى ذمته ويكتب الشهود الحالتين انهم ضمنوا مافى ذمته فدل على انه لافرق بينهما عنده فليس لنا أن نفرق بينهما فى الحكم وان نلزم العامى بما يفهمه من لفظه . قلت هذا السؤال منشؤه اما جهل بمدلولات الالفاظ واما جهل بالفقه وتصرفات الشرع فيها وذلك أن اللفظ اذا كان له مدلول فلا يعدل عنه الا بأمرين احدهما أن ينقل عن ذلك المدلول ويصير حقيقة عرفية فى غيره كالدابة فى الحمار فحينئذ يحمل كلام المتكلم بها من أهل العرف على ذلك وليس ذلك عدولا عن المدلول لانه مدلوله حينئذ وإن لم يكن مدلوله فى اللغة وهذا اللفظ الذى نحن

فيه ليس من هذا القبيل لانه لم ينقل عن مدلوله اللغوى. والثانى أن ينوى المتكلم به غير مدلوله الظاهر ويكون اللفظ محتملا لما نواه فيقبل قوله فى بعض المواضع ولا يقبل فى بعضها وليس بحثنا فى ذلك ؛ وأما فهم العامى من اللفظ شيئا آخر لم يدل عليه ولا نواه فلا يلتفت اليه وما نقل عن بعض العلماء انه كان يسأل من الحالف بالحرام ايش يفهم منه فمحمول على انه يستدل بفهمه على نيته أو مردود عليه ولو كان فهم العوام حجة لم ينظر فى شيء من كتب الاوقاف ولا غيرها مما يصدر منهم ولكنا ننظر فى ذلك ونجرى الامر على مايدل عليه لفظها لغة وشرعاً سواء اعلمنا أن الواقف قصد ذلك أم جهله وماذاك إلا أن من تكلم بشيء التزم حكمه وإن لم يستحضر تفاصيله حين النطق به وأدلة الشرع شاهدة بذلك ألا ترى أن اوس بن الصامت لما قال لامرأته أنت على كظهر أمى ألزمه الشارع بحكمه وإن لم يرده ، وفى الشريعة من ذلك مالا يحصى وكل من يستفتينا فانما نفتيه على مقتضى لفظه وإن تحققنا أنه لم يقصده وماذاك الا أن ثبوت الاحكام الشرعية من الله تعالى وأناطها بتصرفات تصدر من الآدميين من أقوالهم وأفعالهم واكتفى فى الاقوال بصدورها من أهل ذلك اللسان هذا مالاشك فيه ولو اعتبرنا فهم المتكلم لم يصح غالب مايصدر من الناس من العقود وغيرها لاشتمال ألفاظهم على مدلولات يخفى عن الفقهاء بعضها فضلا عن العوام وكأن الذى أورد هذا السؤال أراد أن يستتر بقوله فهم العوام ، إنما هو يخفى عن كثير من الفقهاء وخفاؤه عنهم ليس بحجة . فان قلت : كيف يجعل الخلاف فى لفظة الالف مع قول صاحب التتمة إن الصحيح لزوم الجميع لكل منهما وفى لفظة الالف لا يمكن ذلك من حيث النقل ولا من حيث الفقه أما النقل فلان الرويانى جزم بخلافه وليس يعلم من التتمة نقل فيه وأما الفقه فلان البحث على أن الضمير فى ضمنا بمجموعهما والالف مجموع ومقابلة المجموع بالمجموع لايدل على الافراد واذا احتمل وجب الاخذ بالمحقق كما قاله الشافعى فى الاقرار انه يبنى على اليقين . قلت : أما النقل فيمكن أن يستند فيه الى نقل صاحب التتمة فى مسألة الرهن وقد فرضها فى الالف وجزم بالجميع فيها وقاس عليها مسألة الضمان فى لفظة «ما» فنحن نقيس عليها الضمان بلفظة «الالف» لان مقتضى كلامه ذلك اقتضاه لاريبة فيه، وجزم الرويانى قد قلنا انه محتمل لأن يكون تبع فيه الماوردى والماوردى قاله جواب استدلال يعنى على تقدير التسليم ومحتمل لانه لم يطلع على خلاف أصلا أو على غير ماقاله ولم ينظر فى مسألة الرهن إن كان قد وقف عليها ؛ وأما الفقه فلانا نقول صحيح ان

مقابلة المجموع بالمجموع لايتعرض الى الافراد لفظا ولكنا نأخذها من خارج من المآخذ الفقهية التى أشرنا اليها . وقول السائل انه اذا احتمل وجب الاخذ بالمحقق كما قاله الشافعى فى الاقرار غفلة فان مانحن فيه ليس من باب الاقرار بل من باب العقود والعقود لاتبنى على اليقين كالاقرار وإنما تبنى على حقائقها وما وضعت عليه لغة وشرعا ، وهذا اللفظ ومقابلة المجموع من حيث اللغة محتمل ولكن من جهة الشرع يتعين أحد محتملاته فيجب الحمل عليه . فان قلت: من أين يقتضى الشرع ذلك وأين مآخذ الفقه التى تدل عليه . قلت الضمان وثيقة كالرهن فالضامنان لدين واحد من غير تقسيط كالعبدين المرهونين بدين واحد لا ينفك شىء منهما الا بقضاء جميع الدين . فان قلت : العينان المرهونتان اذا كانتا لواحد فهو رهن واحد وليست نظير المسألة لان الضامن هنا متعدد ، وإن كانتا لاثنين فهما رهنان ينفك أحدهما بدون الآخر فلا يصح ماقلتموه . قلت يصح ماقلناه فيما اذا كانتا لاثنين وقد رهناها عند شخص على دين له على غيرهما كما قاله صاحب التتمة فى العبد ولكل منهما نصفه يكون كل من النصفين مرهون بجميع الدين . فان قلت : هذا لاوجه له فان الرهن متعدد وقاعدة الرهن انه يتعدد بتعدد الراهن كما تتعدد صفقة البيع بتعدد البائع واذا تعدد فلا يتوقف فك أحدهما على فك الآخر . قلت إنما يكون كذلك اذا رهنا بدين عليهما فتعدد الدين هو الذى أوجب ذلك مع تعددهما وههنا تجب البينة له وهو أنهما اذا رهنا عيناً بدين عليهما كان فى حكم رهنين خلافاً لابى حنيفة فانه جعله رهناً واحداً حتى أجازه وإن منع رهن المشاع وقال لاينفك نصيب أحدهما حتى ينفك الآخر ، وقد يقول القائل يجب أن يكون كذلك عندنا وإن قلنا هما رهنان لأنهما اذا رهنا جميعا بجميع الدين فقد رهن كل منهما نصيبه بجميع الدين لأن ذلك وضع الرهن وهما قد جعلاه رهنا واحداً وإن حكمنا نحن بتعدده فينبغى أن يجرى على كل منهما حكم الجميع ورهن الشخص نصيبه بدينه ودين غيره جائز وغاية هذا أن يكون هكذا فنقول وبالله التوفيق : السر فى قول الشافعية انهما لما تعددا والدين عليهما وحكم الرهن على دينه مخالف لحكم الرهن على دين غيره لانه ضمان دين فى عين وظاهر الحال ان الانسان إنما يرهن على دين نفسه واذا أراد الرهن على دين غيره صرح بمقتضاه فلما اطلقا وقرينة الحال ان كلا منهما إنما يرهن على دين نفسه وكان فى العدول عن ذلك مخالفة لظاهر الحال وجمع بين عقدين مختلفى الحكم فاحسب وترك كل رهن على دين صاحبه فقط فلا جرم ينفك بادائه من غير توقف على

الآخر ، وأما اذا رهنا على دين غيرهما فما ثم الا التعدد فقط ونحن لا يضرنا أن نقول هما رهنان بمعنى أن كلا منهما رهن نصفه بجميع الدين لأن ذلك وضع الرهن والتعدد لا ينافيه والتقسيط لا موجب له وقد يضن الفقيه بهذا الفن على غير أهله ونقول إنما يتعدد اذا تعدد الدين انهما أما هنا فالدين واحد لغيرهما على غيرهما وهما قد جعلا مالهما فى عقد واحد رهنا عليه ووضع الشرع أن الرهن كل جزء منه مرهون بكل جزء من الدين . فان قلت : لا نسلم أن هذا عقد واحد . قلت : هو عقد واحد فى الصورة ولهذا اذا باع اثنان عبدين بثمن واحد لم يعلم كل منهما ماله ترددنا فيه والصحيح البطلان ولو كان البيع من كل منهما لنصفه بما لا يعلم بطل قطعا . فان قلت : من المعلوم انهما اذا باعا لم يبع كل منهما الا مايملكه واذا رهنا لم يرهن كل منهما الا مايملكه فلا فرق بين أن يقولا رهنا وبعنا أو يقول كل واحد رهنت نصيبي وبعت نصيبي ، وجريان الخلاف فى البيع لا وجه له ويحتج بالاقوال الضعيفة . قلت : ليس كذلك بل اذا اجتمعا على بيع أو رهن بصيغة واحدة فقد جعلا أنفسهما بمنزلة العاقد الواحد وقابلاه بثمن واحد ووضع العقد يقتضى التقسيط فمن قائل يصح لذلك ومن قائل يبطل لما فيه من الغرر والجهالة لكل منهما ، وفى الرهن لا غرر ولا جهالة وقد نزلا أنفسهما منزلة الشخص الواحد ورهنا مالهما كالمال الواحد فتجرى عليه أحكام الرهن ولا ينفك شىء منه إلا بالبراءة من جميع الدين ، والضمان مثل الرهن لأن الضامنين بقولهما ضمنا جعلا ذمتيهما وثيقة بذلك الدين كالضامن الواحد فلا يبرأ واحد منهما الا بقضاء جميع الدين ولا يحتاج أن نقيس الضمان على الرهن بل المسألة واحدة فان رهن الرجلين مالهما على دين غيرهما ضمان منهما لذلك الدين فى غير ذلك المال قولا واحداً ولا يجرى فيهما قول العارية فهى مسألة الضمان بعينها وقد جزم المتولى بها وقاس عليها . فان قلت : فقد قال غيره إنه لو تعدد مالك الرهن فى صورة الاستعارة والرهن واحد وقصد فك نصيب أحدهما بدفع ما عليه فأظهر القولين فى عيون المسائل والحاوى وغيرهما الانفكاك وهذا يخالف ماقاله صاحب التتمة . قلت: لا مخالفة فى ذلك لأن مسألة التتمة اذا رهنا بأنفسهما بصيغة واحدة ، وهذه المسألة اذا استعار منهما فرهن . على أن الشيخ أبا حامد نقل أن عبارة الشافعى فى الام فى هذه المسألة نص على عدم الانفكاك وقد رأيت أن هذا النص فى الام فى الرهن الصغير فى رهن المشاع ولفظه وان كان عبد بين رجلين فاذن أحدهما للآخر أن يرهن العبد فالرهن جائز وهو كله رهن بجميع الحق لا ينفك بعضه

دون بعض ، وفيها قول آخر أن الراهن ان فك نفسه منه فهو مفكوك ويجبر على فك نصيب شريكه فى العبد إن شاء ذلك شريكه فيه وان فك نصيب صاحبه منه فهو مفكوك وصاحب الحق على حقه فى نصف العبد الباقى . انتهى . وله فيه نص آخر أيضا لفظه واذا استعار رجل من رجلين عبداً فرهنه بمائة ثم جاء بخمسين فقال هذه فكاك حق فلان من العبد وحق فلان مرهون ففيها قولان أحدهما أنه لا يفك إلا معا [1] ألا ترى أنه لو رهن عبداً لنفسه بمائة ثم جاء بتسعين فقال فك تسعة أعشاره واترك العشر مرهونا لم يكن منه شيء مفكوكا وذلك أنه رهن واحد بدين واحد فلا يفك إلا معا ؛ والقول الآخر أن الملك لما كان لكل واحد منهما نصفه جاز أن يفك أحدهما دون نصف الآخر كالو استعار من رجل عبداً ومن آخر عبداً فرهنهما جاز أن يفك أحدهما دون الآخر والرجلان وان كان ملكهما فى واحد متحداً وأحكامهما فى البيع والرهن حكم مالكى العبدين المفترقين . انتهى . وقد أطلق الاصحاب هذين القولين ، وروى المحاملى وغيره قولا ثالثا أن المرتهن ان كان عالما بأنه لمالكين فللراهن فك نصيب أحدهما بأداء نصف الدين وان كان جاهلا فلا قال الامام ولا نعرف لهذا وجهاً . هذا ماقاله الاصحاب ، والذى يظهر لى التفصيل بين أن يكون كل من المالكين لما أذن علم أنه يرهنه مع نصيب شريكه أولا فان علم وأذن على ذلك لم ينفك شيء منه الا بأداء الجميع وان لم يعلم أو علم أو لم يأذن الا فى رهن نصيبه وعين المبلغ الذى يرهن به فرهنه مع غيره بذلك المبلغ فلا فائدة فى أداء بعض الدين لأجل الفك لانه لم ينفك شيء منه الا بالجميع ، وان رهنه مع غيره بالرهن بذلك المبلغ [2] فههنا يحسن اجراء الخلاف ويتجه أن الصحيح الانفكاك كما قاله الاصحاب ، ومما يرشد أن محل الخلاف فى هذه الصورة كلام صاحب المهذب فانه قال وان استعار رجل من رجلين عبداً فرهنه عند رجل بمائة ثم قضى خمسين على أن يخرج حصة أحدهما من الرهن ففيه قولان : احدهما لا يخرج لانه رهنه بجميع الدين فى صفقة فلا ينفك بعضه دون بعض . والثانى يخرج نصفه لانه لم يأذن كل منهما إلا فى رهن نصيبه بخمسين فلا يصير رهنا بأكثر منه . هذا كلام المهذب وهو نص فيما قلناه فحصلت الصور ثلاثا (احداها) اذا قال أذنت لك أن ترهن نصيبي مع النصيب الآخر بمائة فرهنهما بها فيصح والصحيح هنا أنه لا ينفك الا بأداء الجميع كما يشير اليه النص الأول الذى نقلناه من الرهن الصغير لانه رضى

---

(١) فى المصرية « تبعاً » . (٢) فى الشامية « بأكثر من ذلك المبلغ »

بأن يكون الجميع رهنا بمائة وحكم الرهن أن كل جزء مرهون بكل جزء فلزم رضاه بأن يكون نصفه مرهونا بمائة ، والقول الآخر ناظر الى تعدد المال فقط . (الثانية) اذا قال أذنت لك أن ترهن نصيبي بخمسين فيصح ولا ينفك إلا بأداء الجميع قطعا الى ان ينظر الى تعدد المال فيجرى فيه وجه . (الثالثة) اذا قال أذنت لك أن ترهن النصيب الذى لى من هذا العبد بخمسين فرهن جميعه بمائة فهذه الصحيح فيها انه ينفك بأداء خمسين والقول الآخر ضعيف ، وأطلق الاصحاب القولين وعندى ينبغى أن يكونا فى نصيب المعين وتصحيح الانفكاك فيه متعين ، وأما نصيب الآخر والفرض أنه هو الراهن فينبغى أن لا ينفك الا بأداء الجميع وكانه رهن نصيبه على جميع الدين ورهن نصيب شريكه على نصفه ، وإنما يصح اطلاق القولين فى الانفكاك اذا كان النصفان لمعيرين غير الراهن ، لكن هذا البحث يرده النص الاول الذى قدمناه عن الرهن الصغير فانه سوى بين النصفين فى جريان القولين والراهن أحد الشريكين فهذا مما يحتاج الى تأمل وقد تأملته بعد ذلك ، القول الثانى فى النص الاول مأخذه تعدد المالك فقط وهو هنا يجرى بلا شك وانما قلته تفريعا على القول الآخر فى تلك المسألة وهو الصحيح عندى فلذلك ينبغى أن يكون فى نصيب المعير ينفك على الصحيح ، وهذه الصورة الثالثة التى فرضناها فى اذنه فى نصفه بخمسين فرهن الجميع بمائة ينبغى أن يحمل كلام الماوردى وغيره من المصححين للانفكاك عليها ، والصورة الاولى ينبغى حمل كلام الشيخ ابى حامد عليها ، والنص الذى نقله ونقلناه عن الرهن الصغير الاول يشير الى فرضها فى ذلك ألا تراه قال أذن احدهما للآخر أن يرهن العبد ولم يقل أن يرهن نصيبه من العبد ، ومسألة العبدين اذا استعارهما من مالكهما ان استعار من كل واحد عبده على الانفراد فيتجه الانفكاك كما ذكره الشافعى وقاس عليه فى تعليل القول الثانى فيما حكيناه من النص ولعله لا يجرى فيه خلاف وإن قالا له أعرناكهما لترهنهما بدينك يترجح انه لا ينفك شىء منهما الا بأداء الجميع وإن كان الصحيح المنقول عن عيون المسائل والحاوى فى ذلك فلا علينا فى مخالفته ، وقد وافقنا الشافعى حيث اقتضى نصه الاول ترجيح عدم الانفكاك فى العبد الواحد والعبدان فى هذه الصورة مثله ، وابن الرفعة ذكر الطريقين فى مسألة العبدين وقال ان المسألة غير مخصوصة بما اذا قالا أعرناك وانه ان خصت بهذه الحالة اتجه تخريج الخلاف على انه عارية أو ضمان وكان الراجح منهما الانفكاك لأن الراجح انه ضمان وتخصيص الخلاف بهذه

الحالة ليس يبعده لفظ الشافعى انتهى . وما قاله من ترجيح الانفكاك على ذلك ليس بجيد وحمله على ذلك ظنه ماأسلفه فى مسألة الضمان وكل هذا إنما أوجبه له عدم وقوفه على مسألة التتمة فهى تبطل هذا كله وهى مسألة عظيمة قاعدة من القواعد الى الآن لم أرها فى غير التتمة ولا رأيت مايخالفها بل توهمات فى الاذهان من غير نقل . فان قلت : إذنه فى رهن العبد محمول على اذنه فى رهن نصيبه منه لأن اذنه فى نصيبه غير لاغ . قلت ليس كذلك بل اذنه فى رهن نصيبه محمول على رهنه وحده واذنه فى رهن جميعه معناه الاذن فى رهن نصيبه مع الباقى ولا يلزم من الاذن فى الاول الاذن فى الثانى لاختلاف احكامهما . فان قلت : فحينئذ ينبغى لكم أن تقطعوا فى الصورة الاولى بعدم الانفكاك كما أومأتم اليه من القطع بمطالبة أحد الضامنين بالجميع وحيث نص الشافعى فيها على قولين لزم فساد ماأومأتم اليه من القطع فى مسألة الضمان ، وان كانت هى مسألة الاصحاب التى صححوا فيها الانفكاك لزم فساد القول الذى حاولتموه بالكلية وثبت أن الصحيح انه لا يطالب كل ضامن الا بقسطه . قلت ليس شىء من ذلك لازما لنا ولا وارداً علينا بالجملة أما نص الشافعى على قولين فجاز أن يكون الثانى منهما مأخذه أن الصفقة متعددة مختلفة الحكم أما تعددها فنظراً الى المالكين وان اتحد العاقد كما يقول به بعض الاصحاب ، واما اختلاف حكمها فلان حكم الرهن على دين الغير يخالف حكم الرهن على دين نفسه فالتحق بما لو رهن اثنان عبداً بدين عليهما فلا يتوقف انفكاك نصيب احدهما على الآخر ، ومسألتنا هذه ليس فيها اختلاف حكم وانما فيها تعدد محض . فان قلت لعل القول الاول مفرع على قول العارية والثانى مفرع على قول الضمان فيكون على عكس ماأردتم وأقوى فى الرد عليكم . قلت يمنع منه المسألة التى نقلها صاحب التتمة والجمع بين كلام الشافعى والاصحاب اولى فاذا اجتمع على مأخذ سلكناه ورتبنا عليه مقتضاه ، وليكن دأبك ياأخى انك اذا رأيت مسألة فى كلام الاصحاب وفهمت مأخذها لاتجزم بها حتى تحيط علما بنظائرها ومايشابهها أو يشترك معها فى شىء ماوكلامهم فى ذلك وهل يتفق أو يختلف فان اتفق الكل فى مأخذ فاسلكه ثم اعرضه على الادلة الشرعية فان شهدت بصحته فذلك هو الغاية وحينئذ اعتمد تلك المسائل والمآخذ والا فارجع وكرر النظر حتى يتبين لك الحق ومن اين جاء الخلل هل من بعض المسائل أو من المأخذ المشترك بينها . وهذا در من الكلام ينبغى أن يتنبه الفقيه لامثاله فى نظره فى الفقه . واما كونها فى مسألة الاصحاب التى صححوا فيها الانفكاك

فلا مطمع فى ذلك وإنما يجيء الالباس من خلط صور المسائل بعضها ببعض وعند تمييزها وتفصيل صورها وتحريرها يظهر تقريرها . وهذا الكلام أعلى وأسمى من أن نقوله لغالب ابناء الزمان المشمرين عن ساق الجد فى الاشتغال فضلا عن غيرهم وإنما يعطى العلم حقه من الكلام ولمل حراً يندر وجوده يقع منه بموقع فينتفع به و يتنبه به على أمثاله من فتح مرتج العلوم واستدرار انتاج الفهوم و نعلم أن أكثر من نراه يتكلم فى العلم أجنبي عنه وإن اتسم بسمته وتحلى ظاهره بصفته وهم فى ذلك كما قال القائل :

وكل يدعون وصال ليلى وليلى لا تقر لهم بذاك

فان قلت قد قال الاصحاب فى مسألة السفينة اذا قال ألق متاعك فى البحر وانا وركبان السفينة ضامنون كل منا على الكمال أو على انى ضامن فعليه ضمان الجميع ولو قال أنا وهم ضامنون كل منا بالحصة لزمه مايخصه وكذا لوقال أنا وهم ضامنون واقتصر عليه ولو قال أنا ضامن وهم ضامنون لزمه الجميع على الاصح وقيل القسط . فقول الاصحاب هنا اذا قال انا وهم ضامنون لزمه بحصته خاصة يقتضى انهما اذا قالا ضمنا مالك على فلان لايلزم كلا منهما الا النصف . قلت هذا من الطراز الاول والتمسك من العلوم بظواهرها يحمل على مثل هذا ، ويكفى فى الرد على من تمسك بهذا قول الفقهاء ان هذا ليس على حقيقة الضمان وانما هو التماس اتلاف بعوض له فيه غرض صحيح كقوله اعتق عبدك على كذا ؛ وردوا بذلك على ابى ثور حيث قال يصح هذا الضمان لأنه ضمان مالم يجب واذا لم يكن حقيقته حقيقة الضمان فلا يلزم ثبوت حكمه لما هو ضمان حقيقة . فان قلت : هب انه ليس بضمان لكنه التزام والالتزام يصح نسبته اليهما والى كل منهما كما قدمته انت فى الالقاء والرؤية ونحوهما بخلاف الاكل ونحوه ؛ والمتاع الذى يريد القاءه يصدق على كل جزء من أجزائه اسم المتاع صدق العام على جزئياته كما قررته أنت فى لفظة «ما» فلا فرق بين أن يقولا التزمنا أوضمنا مالك أو متاعك الذى فى السفينة أو أنا وهم ضامنون له ، وحيث قال الاصحاب فى هذا انه لايلزمه الا القسط يلزمك أن تقول به فى مسألتنا والا فبين لى فرقاً معنوياً بين الالتزامين ودع افتراقهما فى حقيقة الضمان المستدعى ضم ذمة الى ذمة فان ذلك مما لايتعلق ببحثنا هنا . قلت : لاشك أن الالتزام قدر مشترك حاصل فى ضمان السفينة وضمان دين الغير والتزام الجعل فى الجعالة وبدل الخلع وثمن المبيع وعوض القرض وسائر مايثبت فى الذمة من عقود المعاوضات فما كان منها معاوضة

محضة كالبيع والسلم والاجارة وغيرها فلا شك أن العوض يتقسط اذا تعدد المشتري والمسلم والمستأجر ونحوه . وليس التقسيط راجعاً الى مقتضى اللفظ فقط بل بقرينة العوض فانه فى مقابلة الملك فيقسط بحسبه كل من ملك شيئاً لزمه بقدره ، وما كان منها معاوضة غير محضة كالجعالة والخلع ونحوهما يلحق بالمعاوضات المحضة فى ذلك لانه عقد من العقود ويحصل له مايبذل العوض فى مقابلته فانالعمل الحاصل له فى رد عبده بالجعالة مثل العمل الحاصل له بالاجارة ، والبضع الحاصل للمختلعة نفسها كالعوض الحاصل لها بالشراء ونحوها فلذلك يتقسط عليه ، ولذلك قال الاصحاب إنه اذا خالع نسوة بعوض واحد فسد فى الاصح ويجب لكل واحدة مهر مثلها وقيل يوزع المسمى على مهور أمثالهن ، وفيه قول آخر أنه يصح الخلع و يوزع المسمى ولو قالتا طلقنا بألف فطلق احداها وقع عليها كما لو قالا رد عبدينا بكذا فرد أحدهما ، والواجب على الذى طلقها مهر المثل على الاصح وقيل حصتها من المسمى اذا وزع على مهر مثلهما وقيل نصف المسمى توزيعاً على الرؤوس ، ويجرى الخلاف كما قال الرافعى فى الواجب على كل منهما اذا طلقها جميعاً ؛ ومن هذا القسم نوع يسمى فداء كخلع الاجنبي فانه يفتدى به المرأة وشراء من أقر بحزئية عبد فى يد غيره وما اشبه ذلك فهو أيضا جار على حكم المعاوضات بدليل أنه يجوز بالعين و بالدين فاذا افتدى اثنان بعبد لهما حر ممن هو فى يده و يسترقه أو امرأة من زوجها صح وملك الزوج عليهما العبد من كل واحد نصفه فى مقابلة ماخرج عن ملكه من البضع فهى مقابلة صحيحة وتقسيط صحيح لايمكن غيره ، واذا افتديا بدين فى ذمتهما كان مقسطا عليهما كذلك وهكذا فداء الاسارى من ايدى الكفار كما نطق به القرآن وجاءت به السنة وضمان السفينة من هذا القبيل يشبهه من وجه باختلاع الاجنبي ومن وجه بافتداء الاسير ومن وجه بافتداء من يعلم حرمته والذى هو فى يده يجهل ، وانما غايرنا بين هذه الاوجه الثلاثة لأن ملك الزوج على بضع زوجته ثابت والمختلع يبتغى ازالته ازالة صحيحة فهى معاوضة لاشك فيها وفيها ازالة ملك من الجانبين جانب الزوج بازالة قيد العصمة وجانب ملكه عن المال المبذل ، وافتداء الاسير من الكافر ليس فيه ازالة ملك أما من جهة الكافر فظاهر لأنه لاملك له ولا يد على المسلم ، واما من جهة الفادى فالذى يظهر أنه لايزول ملكه عما بذله من الفداء والكافر لايملكه وإنما يعطيه له للضرورة لافتداء المسلم وافتداء الحر ممن يسترقه فظاهر الامر كالخلع وفى الباطن كالاسير إن علم صاحب اليد أنه ظالم فهو

مثله حرفا بحرف ، و إن جهل كان معذوراً فى الظاهر لا اثم عليه بالنسبة الى المشترى على مايعلمه ، وضمان السفينة اذا اشرفت على الغرق ولا ينقذهم الا القاء المتاع يجب القاؤه ولكن بعوض اذا كانت منفعته تعود الى غير صاحب المتاع ، وقد قال الامام ان الملقى لايخرج عن ملك مالكه حتى لو لفظه البحر على الساحل وظفرنا به فهو لمالكه ويسترد الضامن المبذول وهل للمالك ان يمسك ما اخذه ويرد بدله ؟ فيه خلاف كالخلاف فى العين المقترضة اذا كانت باقية هل للمقترض امساكها ورد بدلها اذا عرفت فالمتاع إنما يجب على صاحبه ازالة يده عنه بالالقاء لاخروج ملكه عنه والمال المبذول له فى مقابلة اليد ويجوز أن يبذل له فى مقابلة ذلك عين أو دين فهو يشبه الخلع من جهة أن فيه ازالة يد محققة ويفارقه فى بقاء ملكه عليه كما افاده الامام وفى وجوب الالقاء فان الزوج لايجب عليه الا ازالة الشقاق فقط دون ابانة المرأة ويشبه مما اخذه بالعين المقترضة يقتضى أن يجرى الخلاف فى انه هل يملكه بالقبض أو بالتصرف وهذا فيما اذا كان المبذول عينا ظاهر وأما اذا كان دينا فقد يستبعد ولا استبعاد فيه أيضاً فقد قال صاحب المهذب وأتباعه إنه لو قال أقرضتك ألفا وقبل وتفرقا ثم دفع اليه ألفا جاز إن لم يطل الفصل و إن طال لم يجز حتى يعيد لفظ القرض ، وهذا يقتضى جواز ايراد القرض على ما فى الذمة ، فقد يكون ما تضمنه الضامن للملقى فى ذمته من هذا القبيل وإن كان لازما فقد يكون المتاع للملقى وهو المشبه للعين المقترضة ويجعل صاحب المتاع كانه أقرضه منهم ، وهذا هو أولى التقديرين ، واذا أخذ بدله من الضامن فحكمه حكم بدله ولذلك يسترده اذا قلنا يسترد العين المقترضة فلا يبعد جريان الخلاف فى وقت ملكه كذلك . وبما ذكرناه بان واتضح أن هذا الضمان أعنى ضمان السفينة كسائر العقود : الخلع والجعالة وغيرهما عند الاطلاق فيقتضى التقسيط فلا جرم قالوا اذا قال «أنا وهم ضامنون» حمل على التقسيط ولا يلزمه إلا تقسيطه ، وأما الضمان الحقيقى الذى نحن نتكلم فيه فليس فى مقابلته شىء ولا معاوضة ولا افتداء وإنما هو التزام مجرد فلا يوجب التقسيط فى موضع من المواضع فلا جرم قلنا يلزم كلا منهما الجميع . فان قلت : لو صح ما قلته فى ضمان السفينة لكان اذا صرح بأن كل واحد منهما ضامن على الكمال أنه لايصح كما لايصح أن يشترى اثنان عيناً على أن كلا منهما يلزمه جميع ثمنها فان ذلك خلاف مقتضى العقد فكان يجب أن يفسد الضمان أو يصح ويفسد الشرط ولا يلزمه إلا القسط وقد قال يلزمه الكل فى هذه الصورة ففارق

مسألة العقود . قلت : هذا وقت التثبت فى النقل . هنا مسألتان : (احداها) اذا قال رجلان لصاحب المتاع ألق متاعك فى البحر وعلينا ضمانه وأنتم لم تنقلوها وقياسه أن لا يلزم كلا منهما إلا القسط بينهما لو شرطا أن يكون على كل منهما كمال الضمان لم يصح الشرط كسائر العقود بخلاف الضمان الحقيقى فانه على حسب ماشرطاه لأنه التزام مجرد قابل لهذا ولهذا . (الثانية) وهى التى نقلتموها اذا قال أنا وهم ضامنون كل منا على الكمال فهنا يلزمه كمال الضمان بقوله ولا يصح قوله بالنسبة الى غيره فان انفراده بالضمان صحيح وقد صدر منه وضمانه عن غيره لا يصح . فان قلت : قد قال الرافعى إن قوله هم ضامنون اما للجميع أو للحصة إن قصد به الاخبار عن ضمان سبق منه واعترفوا به توجهت الطلبة عليهم وهذا يدل على أنهم اذا شرطوا الكمال صح . قلت : الذى أقوله ولا أتردد فيه ويجب حمل كلام الرافعى على بعضه أنهما اذا قالا ألق وعلينا ضمانه وجب على كل منهما النصف استقلالا والنصف بطريق الضمان الحقيقى عن صاحبه اذا صححنا ضمان مالم يجب ، ومثله فى الثمن اذا شرط لزومه لهما يجب على كل منهما نصفه استقلالا ونصفه ضمانا ، وإن قال أحدهما ألق متاعك وعلى ضمانه وقاله آخر على الفور قبل الالقاء فان قصد الملقى جوابهما كان عليهما نصفين وإن قصد جواب الأول لزمه ولم يلزم الثانى ، وإن قصد جواب الثانى لزمه ولم يلزم الاول ، ويأتى فى الصورتين الاوليين ضمان مالم يجب أيضا . هذا ماتيسر ذكره فى هذه المسألة . فان قلت : هل أنت جازم بنفى الخلاف فى هذه المسألة أو مجوزه أعنى مسألة اذا قالا ضمنا مالك من الدين على فلان . قلت : أجوزه على ضعف لما تقدم البينة ولكن الصواب هذا . فان قلت هل يجوز الخلاف فيما اذا قالا رهنا عبدنا بالدين الذى لك على فلان وهو ألف أو تقطع به كما قطع به صاحب التتمة ؟ قلت بل أقطع به كما قطع ، والفرق بينه وبين الضمان على الوجه الضعيف أن الرهن موضوعه فى الشرع على ذلك فعند إطلاقهما ينزل على الموضوع الشرعى وأنهما جعلا له حكم الرهن الواحد لاتحاد العين وفى الضمان الذمة متعددة وليس هناك مايقتضى الاتحاد فنظرنا الى تعدد الضامن . فان قلت لو قال وضمنا المبلغ المذكور هل يكون كضمان الألف لان الالف واللام هنا للعهد لا للعموم والمعهود عدد واذا كان كذلك يجرى فيه الخلاف ويكون الصحيح أن كلا منهما ضمان للجميع . فان قلت اذا حكم حاكم بالتقسيط تعذر نقضه لان قضاء القاضى إنما ينقض اذا خالف الاجماع أو النص أو القياس الجلى . قلت الحاكم إما أن

يكون مجتهداً وإما أن يكون مقلداً فان كان مجتهداً وحكم بما أداه اليه اجتهاده لاينقض الا اذا خالف واحداً من الثلاثة المذكورة ، وزاد بعضهم رابعاً وهو القواعد الكلية ، وإن كان مقلداً وجوزنا قضاءه وحكم بمذهب إمامه مع علمه به فكذلك وإن حكم بما توهمه من غير أن يحيط علما فهذا قضاؤه باطل منقوض سواء صادف الحق أم لا لقوله صلى الله عليه وسلم « قاض قضى بالحق وهو لايعلم فهو فى النار » فكل من أقدم على حكم ولم يثبت عنده باجتهاده أو بنقل صحيح عن إمامه يعلمه قبل قضائه بل أقدم عليه بما سبق فى وهمه وخطر بباله فقضاؤه باطل ولو تبين أنه مذهب إمامه مجزوما به ومجمعا عليه لانه أقدم عليه حيث لايحل له الاقدام عليه فلم يصادف محلا ، ولا فرق فى هذا بين المقلد والمجتهد وأما اذا استند الى وجه أو قول ليس هو الصحيح من مذهب امامه أعنى الذى صححه جمهور أصحابه واشتهر الأخذ به فى مذهبه فان كان مجتهداً فى المذهب له أهلية الترجيح جاز ونفذ قضاؤه وان لم يكن كذلك لم يكن له أن يحكم وكان حكمه به من غير اعتقاده له حكما بما لايعلم فيدخل النار بمقتضى الحديث ، وان فرض أنه اعتقد صحة ذلك الوجه تقليداً لصاحبه وأن المشهور خلافه فان كان لاعتقاده ذلك مستند صحيح اما من دليل بحسب حاله أو أمر دينى يقع فى نفسه فهذا عندى فيه نظر يحتمل أن يقال بصحته لاعتقادهو يحتمل أن يقال ببطلانه لمدركين (أحدهما) أن ذلك الوجه لايقلد قائله الا اذا كان مجتهدا وانما يرجع اليه لكون قائله يرى أنه مذهب امامهفاذاقال الجمهور خلافه كان قولهممقدما عليه . (والثانى) أنه إنما فوض اليه القضاء وهو مقلدلامام إلا ليحكم بمذهبه فليس له أن يحكم بمذهب أحد من أصحابه يخالف قوله كما لايحكم بمذهب عالم آخر . فان قلت فهل يلزم القاضى غرم المال الذى استعاده من القابض ؟ قلت حيث نقضنا حكمه فى ذلك لزمه الضمان يعنى أنه يطالب به فان كان باقيا فى يد من أخذه ألزمهبرده وإن كان تالفاً ألزمه برد بدله ، فان أعسر المحكوم أو غاب طولب القاضى ليغرم من بيت المال فى قول ومن خالص ماله فى قول وهو الأصح ثم يرجععلى المحكوم له اذا أيسر ، والقياس أنلاتتوقف مطالبة القاضى على غيبة المحكوم له ولا على إعساره بل يتخير صاحب الحق فى مطالبة من شاء منهما ثم القاضى اذا غرم يرجع على المحكوم له . هذا ماتيسر ذكره فى ذلك والله تعالى أعلم . انتهى . قال الشيخ الامام رضى الله عنه كتبتها فى رابع عشر من جمادى الآخرة سنة خمس وثلاثين وسبعمائة .

﴿ باب الشركة ﴾

﴿ مسألة ﴾ شريكان بينهما سواق تزرع صيفياً وشتوياً وبها انشاءات أذن احد الشريكين لشريكه ان يصرف من ماله ما تحتاج اليه السواقى وصرف الشريك المأذون له من ماله ما اذن له فيه شريكه على الوجه الشرعى ، ثم ان الشريك الآذن وضع يده بعد ذلك على السواقى وأخذ ما بها من المتحصل بغير إذن شريكه واخذ ما بها من الأبقار واستعملها فيما يختص به فتلف بعض البقر وبارت الأرض وفسد ما بها من الزراعة والانشاآت بسبب ذلك فماذا يلزمه ؟ .

﴿ أجاب ﴾ يلزمه ضمان حصة المأذون له من جميع ذلك فى التالف ببدله والناقص بأرشه وفى الباير والمستعمل بأجرته ، ويلزمه أيضا حصته مما صرفه المأذون باذنه من ثمن وأجرة لأنه وكيله والله اعلم انتهى .

﴿ باب الوكالة ﴾

﴿ مسالة من دمياط فى صفر سنة سبع وثلاثين وسبعمائة ﴾

رجل وكل وكيلا أن يقبض له مبلغ جريده وأن يعطى من جملتها ثمانية آلاف درهم لشخص يسمى غازى قراضاً ثم مات الوكيل بعد قبض مبلغ الجريدة فاعترف الموكل انه اذن له ان يعطى الثمانية للمذكور وذكر أنه لم يعطه سوى خمسة آلاف فهل تسمع دعوى الموكل ببقية الثمانية أولا لانه قد يكون اعطاها وأشهد وتعذر معرفة ذلك .

﴿ أجاب ﴾ القول قول الموكل مع يمينه أن الوكيل ما اعطى ولا نظر الى احتمال اشهاد لم يثبت سواء أقلنا الاشهاد واجب فى ذلك أم لا كما هما وجهان فيما اذا وكله أن يودع صحح البغوى الوجوب والغزالى المنع . واما طلب الموكل أخذها من التركة فشرطه أحد أمرين اما أن يدعى سبباً مضمناً مثل كونه كان يخلطها بغيرها أو مرض وهى عنده ولم يوص بها أو نحو ذلك فينتقل الوكيل عن حكم الامانة الى الضمان وتوفى من تركته بعد ذلك كله ، واما أن توجد الثلاثة الآلاف أو أقل منها فى تركته مفروزاً غير مختلط بغيره ويحلف الموكل انه ماله بعينه فله أخذه بعد ثبوت المقدمات المتقدمة وفيما سوى هاتين الحالتين لا تسمع دعواه لأن الوكيل أمين وقد تكون تلفت بغير تفريط والله اعلم انتهى .

* * *

﴿ كتاب الاقرار ﴾

﴿ مسألة ﴾ رجل أقر لبعض ورثته بدين ومات والوارث المذكور محجور عليه فادعى الموصى له بالدين فطلب بقية الورثة يمينه وهو بالغ أغنى المقر له فهل يلزمه يمين ، وهل للحاكم أن يحكم من غير يمينه ؛ واذا نكل هل يكون المبلغ له ؟

﴿ أجاب ﴾ يلزم المقر له يمين ، وليس للحاكم ان يقضى له من غير يمينه، وان نكل وقف الحكم الى أن ينفك الحجر عنه فاذا إنفك حلف بقية الورثة اليمين المردودة وبرىء مورثهم واقتسموا الموقوف لدينه ميراثهم والمقر له الوارث ولا يحلفون فى مدة الحجر لأن اليمين المردودة كالاقرار واقرار المحجور عليه بالمال لا يقبل[1] .

﴿ مسألة ﴾ قال الشيخ الامام رحمه الله : امرأة أقرت أنها وقفت داراً ذكرت أنها بيدها وملكها وتصرفها على ولدها ثم على أولاده وإن سفلوا وشرطت النظر لنفسها ثم لولدها المذكور وأشهد حاكم شافعى على نفسه بالحكم بموجب الاقرار المذكور وبثبوت ذلك عنده وبالحكم به وبعده شافعى آخر ، وثبت أن الدار المذكورة انشاء المقرة المذكورة وأنه لم تزل فى يدها الى حين وفاتها من حين أنشأتها فأراد حاكم مالكى ابطال هذا الوقف بمقتضى شرطها النظر لنفسها واستمرار يدها عليها وبمقتضى كون الحاكم بصحته وإن حكمه بالموجب لا يمنع النقض ، وأفتاه بعض الشافعية بذلك تعلقاً بما ذكره الرافعى عن ابى سعد الهروى فى قول الحاكم صح . وورد هذا الكتاب على فقبلته قبول مثله وألزمت العمل بموجبه وأنه ليس بحكم وتصويب الرافعى ذلك ، وقال بعض الحنفية انه لو لم يكن إلا الحكم بموجب الاقرار ليس بشىء ، ولكن هنا زيادة أخرى وهى الحكم به يمنع من النقض تعلقاً بأن معنى ذلك الحكم بصحة الوقف وأن هذا الضمير يعود على الوقف ووافق بعض المالكية هذا القول أيضا وقاربه . والصواب عندى أنه لا يجوز نقضه سواء اقتصر على الحكم بالوجب أم لا والكلام فى فصلين أحدها فى بيان لفظ الحاكم والضمير فى قوله الحكم به ليس عائداً على الوقف ولا يحتمله وإنما يحتمل أموراً أظهرها الاقرار وثانيها موجب الاقرار وثالثها الثبوت وإنما رجحنا الأول لأن اسم الاشارة فى قوله بثبوت ذلك للاقرار لانه هو الثابت عنده لا الموجب ولا الوقف ، واذا صح أن اسم الاشارة للاقرار فالضمير فى الحكم به يعود عليه فيكون هذ الحاكم قد حكم

---

(١) فى المصرية « يقبل » .

بأمرين الاقرار وموجبه ، وعلى الثانى يكون تأكيداً ويكون المحكوم به الموجب فقط ، وعلى الثالث يكون المحكوم به موجب الاقرار وثبوت الاقرار ونسبة الحكم الى الثبوت لا تستبعد لان اصحابنا اختلفوا فى أن سماع البينة وإنهاء الحال الى القاضى الآخر نقل لشهادة الشهود حتى يشترط فيها المسافة التى تشترط فى شهادة الفرع على الاصل أو حكم بقيام البينة فلا يشترط ، والثانى أظهر عند الامام والغزالى ، والاول أظهر عند الاكثرين فأخذنا من كلام الجميع أن لفظة الحاكم قد لا يراد بها الالزام بالمدعى به وتستعمل فى تثبيت الدعوى ، ومحل الاختلاف بين الاكثرين والامام والغزالى أن كتاب سماع البينة من قاض الى قاض هل هو محمول على الاول أو على الثانى فعلم بذلك صحة الاحتمالات الثلاثة ولكن الاظهر الاول كما قدمناه فالحاصل أن هذا الحكم حكم بموجب الاقرار بلا اشكال وعلى أظهر الاحتمالات حكم مع ذلك بالاقرار أيضاً ، وعلى الاحتمال الثانى لم يحكم إلا بالموجب ، وعلى الثالث حكم بالموجب وثبوت الاقرار .

(الفصل الثانى) فى حكم ذلك وهل يجوز نقضه أولا وهل هو حكم بالصحة أولا؟ والصواب أنه لا يجوز نقضه لان القاعدة المقررة أن حكم الحاكم فى المجتهدات (١) لا ينقض إلا اذا خالف النص أو الاجماع أو القياس الجلى أو القواعد الكلية ولم يوجد هنا شيء منها . فان قلت ما الدليل على أن حكم الحاكم فى المجتهدات لا ينقض قلت نقل العلماء فى ذلك إجماع الصحابة ممن نقل ذلك أبو نصر بن الصباغ وقالوا إن أبا بكر رضى الله عنه حكم فى مسائل خالفه عمر رضى الله عنه فيها ولم ينقض حكمه وحكم عمر فى المشركة بعدم المشاركة ثم بالمشاركة وقال ذلك على ما قضينا وهذا على ما قضينا وقضى فى الجد قضايا مختلفة وكذلك على رضى الله عنه ولانه ليس إلا اجتهاد والثانى بأقوى من الاول ولانه يؤدى الى أن لا يستقر حكم وفى ذلك مشقة شديدة فانه اذا نقض هذا الحكم ينقض ذلك النقض وهلم جرا . وأما ما حكى عن شريح أنه حكم فى ابنى عم أحدهما أخ لام بأن المال للاخ وأنهم ارتفعوا الى على رضى الله عنه فنقض ذلك فيحتمل أن شريحاً أمرهم بالحكم ولم يحكم ويحتمل أن علياً رضى الله عنه رأى أن ذلك مخالف للكتاب لقوله تعالى (وأولو الارحام ـ الآية) وأما ما حكى عن الاصم أنه ينقض قضاء القاضى فيه فلا اعتداد به لاجماع الصحابة والائمة المعتبرين على خلافه ؛ وقد حكى الاجماع فى ذلك جماعة من اصحابنا وغيرهم من سائر المذاهب حتى

---

(١) «فى المجتهدات» ساقطة من المصرية ، والتصويب من الشامية والسياق .

حكى عن أبى حنيفة ومالك أنه لاينقض الا اذا خالف الاجماع وإن كانا لم يفتيا بذلك فنقض مالك الحكم بشفعة الجوار وابو حنيفة الحكم بحل متروك التسمية وبالقرعة بين العبيد والمقصود اتفاق الأئمة المعتبرين على أن الحكم متى لم يخالف مقطوعاً لاينقض والحكم هنا من هذا القبيل . فان قلت إنما تمتنع على المالكى أن يحكم ببطلان الوقف اذا كان الشافعى قد حكم بصحته والشافعى هنا لم يحكم بصحته . قلت : كل شىء حكم فيه حاكم حكماً صحيحاً لاينقض حكمه فيه ، وأما حصر ذلك فى الحكم بالصحة فلا وليس هذا اللفظ فى شىء من كتب العلم فليس من شرط امتناع النقض أن يأتى الحاكم بلفظ الحكم بالصحة ثم أنا نقول الحكم بصحة الوقف مطلقاً يقتضى ثبوت ثبوته فى نفسه على كل احد وذلك يستدعى ثبوت ملك الواقف واستجماع شروط الصحة فلا يجوز للحاكم أن يحكم بالصحة مطلقاً إلا بعد وجودها ولذلك يحترز القضاة منها ، وأما الحكم بالصحة بالنسبة الى شخص معين فليس من شرطه ذلك لأن ذلك حكم عليه فقط دون غيره واقراره كان فى المؤاخذة به والمؤاخذة تستدعى الصحة فى حقه إذ لو كان باطلا لما اخذناه به فالحكم بموجب الاقرار مستلزم للحكم بصحة الاقرار وصحة المقر به فى حق المقر والحكم قد يكون بالمطابقة وقد يكون بالاستلزام فالصادر هنا من الحاكم بالمطابقة الحكم بموجب الاقرار وبالاستلزام الحكم بصحة الاقرار وصحة المقر به فى حق المقر فهى ثلاثة احكام فاذا حكم المالكى ببطلان الوقف فالصادر منه بالمطابقة الحكم ببطلان الوقف مطلقاً فى حق كل واحد وبالتضمن الحكم ببطلانه فى حق المقر وبالاستلزام الحكم ببطلان الاقرار به وهو فى الثانى والثالث رافع للحكمين الثانى والثالث من الحاكم الاول لانهما متواردان عليهما ، وإن كان الذى حكم به الثانى بالمطابقة غير الذى حكم به الاول بالمطابقة وامتناع النقض فى المحكوم به لم يفصلوا فيه بين المطابقة والاستلزام بل صرحوا بأن حكم الحاكم قد يكون بالمطابقة وقد يكون بالاستلزام ونحن نعلم ذلك أيضا ولو جادل مجادل فى الاستلزام لم يمكنه المجادلة فى التضمين ، والتضمين فى الحكم الثانى يناقض المطابق فى الحكم الاول لأن الاول حكم فى الملزوم فى حق المقر بالمطابقة ، والثانى حكمه بالتضمن بعدم اللزوم فى حقه فكان كمن حكم بقتل امرأة بالردة فحكم الثانى بامتناع قتل جميع النساء الا فى تلك المرأة منهن ، ولا نشك انه لايدفع حكم الاول اذا كان الأول وقع صحيحا . وممن تضمن كلامه أن حكم الحاكم قد يكون بالاستلزام القاضى حسين

من اصحابنا لما ذكر أن بيع الحاكم مال المفلس يتوقف على ثبوت ملكه بالبينة كما قاله الماوردى وغيره وعلله القاضى حسين بأنه حكم له بالملك . والقرافى من المالكية قال حكم الحاكم قد يكون بالالتزام لحكمه بصحة بيع العبد الذى اعتقه من أحاط الدين بماله فانه حكم بابطال العتق بالالتزام وكذلك الفعل كبيع الحاكم العبد المذكور بخلاف تزويجه بيتيمة تحت حجره أو بيعه مالها فالفعل قد يعرى عن الحكم وقد يستلزمه انتهى . ولا شك فى استلزام الحكم الحكم وأما استلزام الفعل الحكم ففيه نظر سنتعرض له فى آخر هذا التصنيف ولاضرورة بنا هنا الى اثباته أو نفيه لأن مسألتنا فى استلزام الحكم الحكم لا فى استلزام الفعل الحكم . هذا قولنا فى الحكم بموجب الاقرار أما الحكم بالاقرار فيحتمل أن يكون كذلك لانه لا يعنى الحكم بالاقرار الا الحكم بموجبه ، وكذلك كل التصرفات التى تثبت عند القاضى من بيع أو وقف أو غيرهما اذا قال حكمت بهما معناه حكمت بموجبهما فان المحكوم به إنما هو الحكم الشرعى وهو حكم ذلك التصرف والتصرف فعل واقع من الشخص وهو الذى يثبت عند القاضى ويكون ثبوته سببا بحكم القاضى بذلك الحكم فالثابت التصرف والمحكوم به نتيجته وهما غيران فاذا اطلق الحاكم العبارة فى اضافة الحكم الى النائب أوكناها على أن المراد الحكم بأمره ومقتضاه تصحيحا للكلام فاذا صرح بالحكم بالموجب كان أصح وابين ، ويحتمل ان يقال إن الحكم بالاقرار على نفس الثبوت كما تقدم فى كتاب السماع من قاض الى قاض آخر وذلك فيما اذا لم يجمع بين لفظتى الحكم والثبوت أما هنا فقد جمع بينهما فتعين حمله على الحكم بالموجب ، فان قال قائل يمكن حمله على الحكم بصحة الاقرار ولم ينازعه لأن الحكم بصحة الاقرار والحكم بموجبه متقاربان لان الصحة كونه بحيث يترتب عليه موجبه ، وإنما يظهر الاختلاف بين الصحة والموجب فيما يكون الحكم فيه بالصحة مطلقا على كل واحد كما قدمناه أما الاقرار فالحكم بصحته إنما هو على المقر والحكم بموجبه كذلك فظهر أن الحكم بموجبه أدل على المقصود بالحكم من الاقرار ، وليس لك أن تقول ان الحكم بالبيع معناه الحكم بصحة البيع لأن صحة الشىء غيره فليس فى اللفظ مايدل عليها وكذلك ليس فيه مايدل على الموجب ولكن حيث تثبت الصحة يثبت الموجب ولا ينعكس فقدرنا الموجب لأنه المحقق ولم نقدر الصحة اذلا دليل عليها . فان قلت فما جوابكم عن كلام الرافعى فى الحكم بالموجب ؟ قلت من أوجه (أحدها) أن الرافعى نقل ذلك عن ابى سعيد

والذى فى كتاب أبى سعيد بمضمونه لابموجبه ؛ (الثانى) وهو العمدة أن الضمير فى قوله بموجبه كما هى عبارة الرافعى أو بمضمونه على عبارة الاصل تعود على الكتاب وذلك واضح لاخفاءفيه ومضمون الكتاب وموجبه صدور ماتضمنه من اقرار كما فى مسألتنا أو تصرف أو غير ذلك وقبوله والزام العمل به هو أنه ليس بزور وارادة هذا المعنى محتملة وهو تثبيت الحجة والزامها قبولها وعدم ردها ثم يتوقف الحكم بها على امور أخر منها عدم معارضة بينة اخرى كما صرح به ابوسعد الهروى فى بقية كلامه وغير ذلك ، وكذلك قال الرافعى ان الصواب انه ليس بحكم ونحن نوافقه فى تلك المسألة على ذلك اما مسألتنا هذه فالحكم بموجب الاقرار الذى هو مضمون الكتاب ، ولم يتكلم الرافعى ولا ابو سعد الهروى فيه بشىء فى هذا المحل فزال التعلق بكلامهما . (الثالث) أنه ليس فى الكلام المذكور لافى عبارة الرافعى ولا الهروى لفظة الحكم بل الالزام والالزام وإن عده ابن الصباغ ثم الرافعى من ألفاظ الحكم لكن ذلك فى الالزام بالمدعى به وأماالزام العمل بالموجب فلم يقع فى كلامهم الا هنا وكلامنا فى الحكم بالموجب والمرادف له الالزام الموجب والواقع فى كلام الرافعى الزام العمل بالموجب وقد يتوقف فى مرادفته للاولين ، وكيف يجوز أن يصرح الحاكم بلفظ الحكم ويقول انه ماحكم ولو صح ذلك وانه ليس بحكم كان استعمال لفظ الحكم فيه غير جائز فاستعماله حينئذ اما تلبيس واما جهل وكلاهما قادح فى الحاكم . (الرابع) انه ليس فى كلام الهروى ولا الرافعى لفظة الثبوت فلذلك احتمل الزام العمل عليها وفى مسئلتنا جمع بين لفظتى الثبوت والحكم ولا يمكن حمل الحكم على الثبوت حذراً من التأكيد ، وقوله قبلته قبول مثله ليس صريحاً فى الثبوت . (الخامس) ان ابا سعد الهروى الذى قال هذه المسألة قال انما رجعت عن القول لانى رأيت الحكام مقلدين يثبتون على عادة القضاة السابقة من غير أن كان تبصر الحقائق لم يرجع عن القول الاول ونحن إنما نتكلم فى قاض له تبصر بالحقائق عالم صالح للقضاء ، وقد جرى العرف فى بلادنا باستعمال هذه اللفظة اعنى الحكم بالموجب ويرونها حكماً ويكتفون بها فمن قال انها ليست بحكم كان مخالفاً للمفهوم منها ، وشيوعها يدل على أن الحاكم اراد بها الحكم كما هو المفهوم منها فى العرف . (السادس) أن هذه المسألة التى عرفتها حكم فيها حاكم جيد ونفذه حاكم آخر جيد فى سنته وكانا هما وشهود الاصل فى بلدة واحدة فان كانت هذه اللفظة لاتفيد شيئاً لايجوز استعمالها كان ذلك قدحاً فيهما وإن حملت

على مجرد الثبوت لم يكن يجوز للثانى أن يسمع البينة على الحاكم الاول وهو معه فى البلد على ماهو المشهور من مذهبه فلو لم ير الثانى أن ذلك حكم لازم لما سمع البينة فسماعه البينة وحكمه بها تصحيح للحكم وقطع للنزاع فيه . (السابع) لو سلمنا أن ذلك يحمل على مجرد الثبوت وصحة سماع البينة بذلك فى البلد فتنفيذه ينبغى أن يكون حكماً لأن التنفيذ من ألفاظ الحكم . (الثامن) أن لنا وجهين مشهورين فى أن الثبوت حكم أو ليس بحكم حكاهما الماوردى والقاضى أبو الطيب وابن الصباغ وأبو اسحق من العراقيين والقاضى حسين وأبو على والامام من المراوزة والرافعى وغيرهم أصحهما أنه ليس بحكم وبنوا عليهما رجوع الحاكم وتغريم الشاهد اذا رجع فاذا حمل الحكم بالموجب على الثبوت كان فى كونه حكما هذان الوجهان فكيف يصوب الرافعى أنه ليس بحكم والتصويب يشعر بالقطع ، وفى أول كلام الرافعى مايشعر بقرب المسألتين وان القول ان ذلك ليس بحكم على القول بأن الثبوت ليس بحكم . واعلم أن الصواب أن الثبوت ليس بحكم وأما اذا قلنا إنه حكم فمعناه حكم بماثبت ، وقد قدمنا أن الثابت لا يتعلق الحكم به فالمعنى أنه حكم بمقتضاه فاذا صرح بالحكم بالموجب أو قال ثبت وحكم بموجبه يجرى فيه خلافه ثم اذا تبين لنا وقلنا إن ذلك ثبوت فيجرى فيه الخلاف فى انه حكم أم لا فاذا نفذه حاكم آخر كان تنفيذه فى محل اجتهاد فلا يجوز نقضه ويصير تنفيذه الثانى لازماً ؛ هذا عندنا فأما عند المالكية فالثبوت حكم على المشهور عندهم كما قاله القرافى وقال إن القول بأنه ليس بحكم قول شاذ بل مجرد التقرير اذا رفعت قصة الى حاكم ولم يتكلم فيها بشىء بل سكت عنها حكم عند ابن القاسم لا يجوز نقضه واختاره ابن محرز ، وقال ابن الماجشون ليس بحكم ، وأما الحنفية فاشتهر عندهم أن الثبوت حكم وهذا كله فى الحاكم الاول أما الحاكم الثانى اذا قال انه ثبت عنده ماصدر من الاول ولزم مقتضاه كان ذلك حكماً منه بلزوم ماثبت عند الاول فهو حكم لا يتجه فيه الخلاف . (التاسع) ان الرافعى قال عند الكلام فى كتابة السجل ويكتب فى المحضر انه ثبت عنده باقرار وشهادة فلان وفلان ويثبت عدالتهما او بيمينه بعد النكول وانه حكم بذلك لفلان على فلان بسؤال المحكوم له ويجوز أن يقول ثبت مافى هذا الكتاب وانه حكم بذلك . هذا كلام الرافعى وهو يقتضى ان الحكم بما فى الكتاب حكم صحيح ، وقد قدمنا أن الحكم بموجب ذلك اصرح من الحكم به وانما زاد فى لفظه الثبوت بخلاف مسألة ابى سعد فعلم انه متى اجتمع الثبوت والحكم بالموجب كان حكماً صحيحاً والا تناقض الكلام .

فان قلت : قال ابو سعد الهروى ان الحكم بصحة الاقرار لا يتضمن الحكم بصحة المقر به على المذهب الظاهر وذلك ينافى ماقدمت من ان الحكم بموجب الاقرار مستلزم للحكم بصحة الاقرار وصحة المقر به فى حق المقر . قلت إنما قيدت بقولى فى حق المقر احترازاً من ذلك ، وقول أبى سعد محمول على صحة المقر به فى حق[1] المقر فيتضمنها والا لم يحكم به ؛ وقد صرح الاصحاب صاحب المهذب وغيره بأن الحق تارة يثبت باقرار المقر وتارة يثبت باليمين المردودة وتارة بالبينة وفى هذه العبارة مايصحح وصف الحق بالثبوت اذا اقر به ولا نقول إن الثابت عند الحاكم هو الاقرار فقط بل الاقرار وما اوجبه ، نعم لا نطلق ان المقر به ثابت وهو كونها لزيد لم تثبت حتى تمتنع منازعة غيره له فلذلك امتنع اطلاق القول بثبوت المقر به وعلى هذا يحمل كلام الهروى وكذا الاقرار بالوقف ونحوه من هذا القبيل وان كان المقر به مما لا يتعدى الى غير المقر لم يمتنع إطلاق القول بثبوته اذا ثبت الاقرار وكل ماثبت صح الحكم به و بصحته فى حق المقر اذا حكم بالاقرار وبصحته ، وإنما قيدنا الصحة فى حق المقر لأنا لا نحكم بالصحة مطلقاً حتى يتعدى حكمها الى الغير ، ولا يستبعد ثبوت الصحة والحكم بها فى حق بعض الناس دون بعض لأن الاحكام هكذا ألا ترى لو اشترى اثنان عبداً كان أحدهما أقر بحريته حكمنا بالحرية على أحدهما دون الآخر . فان قلت مامعنى الموجب وما الفرق بينه و بين الصحة ؟ . قلت : أما السؤال الأول فبيانه أن الموجب هو الآمر الذى يوجبه ذلك اللفظ ، والصحة كون اللفظ بحيث يترتب عليه ذلك الأثر وهما مختلفان والاول حكم شرعى والثانى شرعى وقيل عقلى وإنما يحكم الحاكم به لاستلزامه لحكم شرعى والحاكم لا يحكم إلا بحكم شرعى وهو الايجاب أو التحريم أو الاباحة أو الصحة أو الفساد على ماقلنا وكذلك السببية والشرطية والمانعية ولا يحكم بكراهة ولا ندب لانه لا إلزام فيها مباشرة ولا استلزاماً بخلاف تلك الامور . فان قلت بين الحكم بين موجب الاقرار وصحة الاقرار ماحيث او الحكم بالاول دون الثانى . قلت موجب الاقرار ثبوت المقر به فى حق المقر ولزومه له ذلك معنى المؤاخذة ، وصحة الاقرار كونه بحيث يترتب عليه ذلك ، وشرطها ان يكون المقر ممن يصح إقراره وان يكون مختاراً ولا يكذبه حس ولا عقل ولا شرع ؛ وان تكون صيغة صحيحة ، والحكم بصحة الاقرار يستدعى حصول ذلك فان علم ذلك بأن علم القاضى حصول هذه الشروط حكم بالصحة اعنى صحة الاقرار

---

(١) فى الهامش « لعله غير المقر » .

على خلاف ما قال واذا كذبه الشرع بأن يكون المقربه فى يدغيره فان قطعنا بملكه له فلا نحكم بصحة الاقرار بل بفساده ، وان لم نقطع الا بظاهر الشرع فلا أثر للاقرار الآن ولكن يمكن أثره فى المستقبل اذا صار فى يده كمن أقر بحرية عبد ثم اشتراه فلا إشكال فى انه بعد الوصول الى يده يصح الحكم بصحة اقراره السابق وأما قبل ذلك فصحة الحكم موقوفة على دعوى وسؤال فان اتفق ذلك بشروطه صح الحكم أيضاً وان علم القاضى كذب الاقرار بحس أو عقل أو شرع قطعى أو اكره المقر أو كونه ممن لا يصح اقراره لم يحكم بصحة الاقرار بل بفساده ، ومن جملة ذلك ان يقر بتصرف يعتقد الحاكم فساده كالوقف على نفسه عند من يرى بطلانه او يقول دارى التى فى ملكى لزيد فيفسد فى الاول لفساد المقربه وفى الثانى لفساد الصيغة ، وان تردد فى بعض الشروط بعد العلم بصحة الصيغة وامكان المقربه فقد قال القاضى حسين فى الكلام فى التنحنح فى الصلاة لوشهد الشهود على اقرار انسان مطلقا تقبل شهادتهم ويحمل اقرارهم على الصحة وان احتمل عوارض تمنع صحة الاقرار انتهى . وهذا يقتضى انه لا يشترط ثبوت الاختيار ونحوه عند الحاكم بل يحكم بالصحة إلا ان يثبت خلافه وكذلك كونه محجوراً عليه بحجر طارىء اما لو علمه محجوراً بصبا أو غيره وشك فى زواله فلا ينبغى ان يحكم بصحة الاقرار ولا بموجبه حتى يثبت زواله ، وما قاله القاضى حسين ظاهر اعتماده على الاصل اذا لم يكن معارض اما اذا وجد معارض حصل بسببه شك ولكن لم يثبت فينبغى ان يقتصر على الحكم بالموجب دون الصحة لان الحكم بالصحة يقتضى ان يكون تبين عنده حالها والحكم بالموجب لا يقتضى الا انه سبب المؤاخذة وان توقفت على شرط أو انتفاء مانع فالحكم بموجب الاقرار حكم بسببية المؤاخذة ، ثم ينظر فان لم يوجد مانع اعملنا السبب واثبتنا المؤاخذة به ، ويحتمل ان يقال انه يحكم بصحة الاقرار اعتماداً على الاصل وعلى هذا الاحتمال يكون الحكم بموجب الاقرار وبصحته متلازمين وعلى الاول يكون الحكم بالصحة اخص وتوقف الحكام فى الصحة حيث يجيبون الى الموجب ان قلنا بتلازمهما فى الاقرار لا معنى له ، وان قلنا بينهما عموم وخصوص فمعناه ظاهر ، وخرج من هذا ان شروط الاقرار التى لا بد أن يعلمها الحاكم ثلاثة صحة الصيغة وامكان المقربه ورشد المقر ، وما سوى ذلك مانع ولا تشترط اليد لما قدمناه من الاقرار بحرية عبد فى يد غيره على ان الامور الثلاثة التى ذكرناها لا يحتاج الى ثبوتها بالبينة الا عند التردد وفى الغالب

يستغنى عنها بعلم الحاكم بظاهر الحال . فان قلت بين لى أيضاً الفرق بين موجب الانشاء وصحة الانشاء وسبب توقف الحاكم فى الثانى دون الاول. قلت موجب الانشاء أثره جعل الشارع ذلك الانشاء سببا فى حصوله ؛ وصحته كونه بحيث يترتب عليه ذلك وللصحة شروط ترجع الى المتصرف والمتصرف فيه وكيفية التصرف اذا ثبت حكم الحاكم بصحة التصرف ولم يحكم بصحته ولا بموجبه ، واذا تردد فيها فما كان راجعا الى الصيغة او إلى حال التصرف فلا يخفى حكمه على ما سبق فى الاقرار وما كان حال المتصرف فيه فما كان من الشروط العدمية لكونه لم يتعلق به حق الغير وما أشبه ذلك فلا يشترط ثبوته ، وانما اشترطنا ثبوت الملك ونحوه لأنه لا أصل له والظاهر يدل عليه ، ومثل هذا لم يشترط فى الاقرار،اذا عرفت ذلك فاذا لم يثبت الملك ولا عدمه وثبت ماسواه من الامور المعتبرة لم يمكن الحكم بالصحة ، ولكن التصرف صالح وسبب لترتب أصله عليه فى المملوك وقد يكون على وجه مجمع عليه وقد يكون مختلفا فيه فيحكم القاضى بموجب ذلك ويكون لحكمه فوائد : (أحدها) ان ذلك التصرف سبب يفيد الملك بشرطه حتى اذا كان مختلفا فى إفادته الملك كالوقف على نفسه مثلا فحكم بموجبه من يرى صحته ارتفع الخلاف. (الثانية) مؤاخذة الواقف بذلك حتى لو أراد بيعه بعد ذلك لم يمكن . (الثالثة) مؤاخذة كل من هو بيده اذا اقر للواقف بالملك فانه يؤاخذ بذلك كما يؤاخذ الواقف . (الرابعة) مؤاخذة ورثته بعد موته لاعترافهم للواقف كما قلناه لغيرهم . (الخامسة) صرف الريع للموقوف عليه باعتراف ذى اليد ولا يتوقف ذلك على الحكم بصحة الوقف فى نفس الامر بل وقف الواقف لما فى يده واعتراف ذى اليد له كاف فيه كما قلنا فى الاقرار فالحكم بالموجب فى الحقيقة حكم بالسببية وثبوت اثرها فى حق من أقر بالملك كالواقف ومن تلقى عنه بلا شرط وفى حق غيرهم بشرط ثبوت الملك فان حكم البينة لازم لكل أحد وحكم الاقرار قاصر على المقر ومن تلقى عنه فاذا ثبت بالبينة بعد ذلك الملك كان ذلك الحكم الأول لازماً لكل أحد وان لم يثبت كان لازماً لذى اليد ومن اعترف له ولا نقول ان الحكم على كل واحد معلق على شرط بل الحكم منجز على وجه كلى يندرج فيه من يثبت الملك عليه اما باقرار واما ببينة والحكم بالصحة يزيد على ذلك بشيئين أحدهما الحكم بالشرط وانتفاء المانع ، والثانى انه حكم بصحة التصرف فى نفسه مطلقاً ويلزم من ذلك الحكم بثبوت أثره فى حق كل أحد فالحكم بالموجب معناه

الحكم بثبوت الاثر فى حق كل من ثبت الملك عليه باقرار أو بينة سواء كان الاقرار والبينة موجودين ام يتجددان بعد ذلك ويلزم منه الحكم بالصحة فى حقهم لامطلقاً ؛ والحكم بالصحة معناه الحكم بالمؤثر به التامه مطلقاً ويلزم منهاثبوت الآخر فى حق كل أحد ، ثم القسمان يشتركان فى أن ذلك مالم يأت المحكوم عليه بدافع ولذلك يقال مع ابقاء كل ذى حجة معتبرة على حجته وهذا مما يبين أن ذلك لاينافى الجزم بالحكم فقد بان الفرق بين موجب الانشاء وصحة الانشاء وموجب الاقرار وصحة الاقرار والسبب الداعى للقضاة والاجابة الى الحكم بالصحة فى وقت والى التوقف فى وقت مع الاجابة الى الحكم بالموجب ومعانى ذلك كله بعون الله تعالى . فان قلت : ما الدليل على جواز الحكم بالموجب ولم لا يتوقف الحكم مطلقاً على ثبوت الملك ؟ . قلت لو قلنا بذلك لادى إلى أن من فى يده ملك فوقفه على الفقراء مثلا أو على معين وقفاً متصلا بشروطه وثبت ذلك بالبينة أو باقراره ثم امتنع من صرفه وأراد بيعه ولم يثبت ملكه ان مكن من ذلك مخالفة للقاعدة المعلومة من الشرع أن المقر والمتصرف يؤاخذ بمقتضى اقراره وتصرفه فلا بد أن يحكم عليه بموجب اقراره لذلك ولانها اما أن يكون ملكه أولا فان كانت ملكه فقد خرجت عنه بالوقف فلا يجوز له بيعها ولا الاستيلاء عليها ، وان لم تكن ملكه مع اعترافه انه ليس بمأذون فى بيعها فلا يصح بيعها فاقراره على بيعها اقراره على خطأ مقطوع به ومنكر قطعاً فيجب على الحاكم ازالته لقوله صلى الله عليه وسلم من رأى منكم منكراً فليغيره ولا طريق لنا الى ثبوت الملك لأن الغرض كذلك فتعين الحكم بالموجب . فان قلت : هذا فى المجمع عليه اما المختلف فيه فلم قلت انه يحكم بصحة كونه سببا حتى يرتفع ؟ . قلت لاننا ننقل الكلام الى المختلف ونفرض انه وقف على نفسه مثلا وأقر بذلك ثم اراد الرجوع وطلب الموقوف عليه من حاكم يرى صحة ذلك الحكم وقال الواقف انا لا اسلم لا أرى صحة ذلك فلا شك انه يجب على الحاكم فصل القضية على مقتضى اعتقاده ويحكم على الواقف بصحة السببيه ولزوم التسليم ، ولولا حكمه بصحة السببية لما امكنه الحكم بوجوب التسليم ولدام النزاع واصرار الواقف على مايعتقد الحاكم خطأه . فان قلت سلمنا انه يحكم بذلك فى حق المقر فلم قلت انه يحكم به بعد موته فى حق الورثة . قلت لأنهم تلقوا الملك عنه ويعترفون بالملك والبدأة ومقتضى ذلك اعترافهم بصحة وقفه واقراره ولأنه ان كان له فقد خرج عنه بالوقف وان لم يكن له فلا

ميراث فعلى كلا التقديرين لا يكون لهم . فان قلت فقد قال الرافعى هل يصح أن يلزم القاضى الميت بموجب اقراره فى حياته فيه وجهان . قلت ينبغى أن يحمل هذا على انه هل يكون الحكم على الميت أو على الورثة وفيه ما فيه من جهة أنه لا تظهر فائدة لهذا الخلاف اما وجوب اخراج ما اقر به من تركته من عين أو دين فكيف يتأتى فيه خلاف وقوله تعالى (من بعد وصية يوصى بها أو دين) يشمل الثابت بالبينة والدين الثابت بالاقرار ولا اعتقد أن أحدا يخالف ذلك ولو سلمنا ذلك فذلك فى اقرار ولم يتصل بحكم ولا ثبوت ، اما اذا ثبت الاقرار فى حياته وحكم به ثم مات فلا يشمله كلام الرافعى من جهة انا ما الزمناه بمجرد اقراره بل بحكمنا السابق ولا حاجة بنا الى هذا فانا نقطع بوجوب اخراج ما اقر به الميت فى حياته من تركته ، والظاهر أن مراد الرافعى اذا ادعى على رجل فأقر ثم مات قبل الحكم عليه أو يحتاج الى إنشاء دعوى على الوارث ، وينبغى أن يكون هذا محل الوجهين وليس هذا من جهة لفظ الموجب فان قلت الحكم بالموجب لا يصح لابهامه وحكم الحاكم لابد وأن يكون معلوماً وقد صرح الهروى والرافعى بأنه لابد فى الحكم من تعيين مايحكم به ومن يحكم له وقالا مع ذلك انه قد يبتلى بظالم لابد من ملاينته فيكتب فيما اذا قامت عنده بينة داخل وخارج مثلا حكمت فيما هو قضية الشرع فى معارضة بينة فلان الداخل وفلان الخارج وقررت المحكوم به فى يد المحكوم له وسلطته ومكنته من التصرف فيه فيخيل الى الداخل انه حكم له وهو فى الحقيقة لم يحكم لواحد منهما . قلت الصورة التى ذكرها الهروى والرافعى فيها ابهام كما قالا ورخص للقاضى فعلها للضرورة والموجب لا ابهام فيه لأنه مقتضى اللفظ وهو أمر معلوم . واعلم أن مقتضى اللفظ ومدلوله وموجبه ألفاظ متقاربة وبينها تفاوت فالمدلول مايفهم من اللفظ والمقتضى والموجب مايفهم منه ومايترتب عليه وان لم يفهم منه ، مثاله البيع مدلول نقل الملك بعوض ومقتضاه ذلك ومايترتب عليه من انتقال الملك وثبوت الخيار وحل الانتفاع وغيرها من الاحكام التى اقتضاها البيع والموجب كالمقتضى من غير فرق وكذلك الوقف مدلوله انشاء الواقف الوقف ومقتضاه وموجبه صيرورة ذلك وقفاً واستحقاق الموقوف عليه منافعه الى غير ذلك من الاحكام الثابتة له وكذلك قول الزوج أنت طالق مدلوله إيقاع الفرقة ومقتضاه وموجبه وقوعها وحرمة الاستمتاع وغير ذلك من الاحكام ، ثم المدلول والموجب قد يكون بحسب اللغة وقد يكون بحسب الشرع : مثاله باع درهماً بدرهمين فمدلول هذا اللفظ نقل هذا الملك وموجبه

ومقتضاه انتقاله وثبوت احكامه لكن الشارع ابطل ذلك ولم يعتبره فلا موجب له شرعاً والقاضى اذا حكم فانما يحكم بالامور الشرعية فاذا قال حكمت بالموجب علمنا انه انما يعنى الموجب الشرعى الذى هو نتيجة التصرف الصحيح. فان قلت الموجب الشرعى اعم من الصحة والفساد. قلت قد رأيت بعضهم يقول ذلك وبعضهم يقول ان كان الحاكم بذلك يرى الصحة يكون حكماً بالصحة والافلا وهذا ليس بشيء ؛ أما القول بانه اعم من الصحة والفساد فباطل لأن الفساد ليس موجب اللفظ الفاسد ولا الصحيح لأن الصحة ترتب الأثر والفساد عدمه فالفاسد هو الذى لم يترتب عليه أثره لأنه هو الذى يترتب عليه الفساد ، وموجب العقد مايترتب على الصحيح منه شرعاً وأما القول بأنه إن كان الحاكم به يرى الصحة فهو حكم بالصحة والا فلا ففى غاية الفساد من وجهين أحدهما أن الحاكم اذا لم ير بالصحة كيف يحل له ان يحكم بالموجب فانه ان اعتقد الفساد وجب عليه الحكم بالفساد ولا يحل له الحكم بخلافه وان شك وجب عليه التوقف لأمرين احدهما قوله صلى الله عليه وسلم « قاض قضى بالحق وهو لايعلم فهو فى النار » فاذا كان هذا الذى قضى بالحق وهو لايعلم فكيف بمن قضى وهو لايعلم بشيء لايدرى ماهو ؛ والآخر أن ذلك تلبيس على المسلمين وخداع فى الدين والحكم لايكون الا منبتاً فحمل الموجب على ماذكره السائل يقتضى إساءة الظن بالحاكم ونسبته الى الجهل وقلة الدين ومثل هذا لايكون حاكماً . فان قلت سلمنا أن الموجب غير الفساد وهو غير الصحة لكن لاشك أن مسمى الموجب اعم من الموجب على ذلك العقد الخاص المحكوم فيه فان معنى الموجب مايوجب اللفظ ولو قال القاضى مهما كان مقتضى هذا اللفظ فقد حكمت به فلا يتخيل صحة ذلك ، والحكم بالموجب مثله لأنا إن أخذنا اللفظ وحملناه على المسمى كان معناه ذلك ولزم الابهام وإن حملناه على الموجب الخاص كان مجازاً أو محتاجاً الى القرينة وهذا فى الجمع على صحته وهو أنا لانقطع بأن له موجباً فى نفس الامر فعلى القول بالفساد لاموجب له ويجب اعتقاد فساد الحكم به اذ الحكم بالموجب ولاموجب محال ،وعلى القول بالصحة فيه الاشكال المتقدم . نخرج من هذا أن الحكم إما فاسد لعدم المحكوم به وإما فاسد لابهامه . قلت اما اعتقاد فساد الحكم على القول بالفساد فصحيح ولا يضر لأن الاحكام المختلف فيها جميعها كذلك وكل مخالف يعتقد فساد حكم مخالفه ولكنه لاينقض وأما على القول بالصحة فلا وجه للقول بفساده . وما ذكره السائل من الابهام مندفع فان مدلول الموجب معلوم وباضافته الى ذلك

العقد الخاص تعين وهو معلوم عند من يرى الصحة وشمل جميع مايسمى موجباً
له لعمومه المستفاد من الاضافة ، ويصح الحكم بالأمر العام سواء استحضر الحاكم
افراده أولا . قلت هذا من الابهام القادح ونظيره أن يقول حكمت بكل مايوجبه
هذا اللفظ وهو عالم بهذه الكلية والشرط علم الحاكم بمقتضى هذه الكلية وإن
لم يستحضر ذلك الوقت جزئياتها وأما قوله أنه لو قال مهما كان مقتضى اللفظ فقد
حكمت به فنقول إن قال ذلك مع الجهل بمقتضاه فسد الجهل وإن قال مع العلم
فلا نسلم الفساد بل هو حكم بصحة ذلك اللفظ ويترتب الأثر عليه .فان قلت:
قد قال أبو العباس شريح بن عبد الكريم بن أحمد الرويانى فى كتاب روضة
الحكام فى باب القاضى إذا أقر بين يدى القاضى فقال القاضى ألزمتك موجب اقرارك
فقد قيل لامعنى لذلك لأن الحق كان واجباً قبل الاقرار وصح وجوبه للاقرار
فلا معنى للالزام وقد قيل فيه فائدة بأن الاقرار قد يكون مختلفا فى صحته
فاذا ألزمه به كان حكما بصحته حتى لو ادعى أن الاقرار كان بلحنه اوارو الم يسمع بعد
الالزام الغائب ولم تسمع البينة لو أقامها وإن قلنا لامعنى للالزام سمعت وإذا قلنا
بصحة الالزام فلو الزم بعد غيبة المقر كان كالحكم على الغائب . قلت هذا النقل
لنا على ماصرح به القائل الثانى وبين الفائدة فيه وأنه يكون حكما بصحته وهذا
هو الذى تقدم منا بعينه والقائل الأول لم يصرح بمخالفة ذلك ولعله لا تخالف
فيه وانه ربما قصر كلامه على الحكم الذى هو تنفيذ وهو مجرد الالزام بالحق
الثابت من غير أن يتجدد بسببه شىء والحكم فى الاشياء المختلف فيها إنشاء
يتغير به الحال عما كان قبله وهو المقصود فالقائل الأول لم ينظر الى ذلك فلذلك
قال ماقال ، والقائل الثانى نظر اليه ومثل هذا لا يتحقق خلافا ، ومالدعاه بعضهم
من أن هذا الذى قاله الرويانى يدل على أن القضاء بموجب الاقرار لا تأثير له ليس
كما قال بينته لك بل هو على القول الثانى صريح فى أنه له تأثير وعلى القول الاول
محتمل ، وقول الرويانى فى بقية كلام القائل وإن قلنا لامعنى للالزام سمعت يحتمل
أن يكون الزاما للقائل الاول وأن يكون تفريعا فلم يتحرر لنا الجزم عن قائل بأنه
ليس حكما بالصحة ويتحرر عن قائل انه حكم بها ولو فرض أن قائلا يقول بأنه ليس
حكما بالصحة فغايته ثبوت خلاف والصواب مع الثانى .فان قلت قد صنف بعض علماء
الحنفية واعيانهم تصنيفا فى أن الحكم بموجب الاقرار ليس بشىء ولا يمنع النقض. قلت
قد تأملته فلم أجد دافعاً فيه لما قلته فانه استدل بأوجه منها أن الحاكم بالموجب
لم يحكم فى العقار بشىء وقد تقدم جوابه ، ومنها انه حكى عن شمس الأئمة انه

قال والذى جرى اكثرهم به الآن انهم يكتبون اقرار الواقف بذلك والمقصود لا يحصل فاقراره لا يكون حجة فى حق الذى يرى إبطاله ، وجوابه ان هذه مسئلة اخرى غير مسئلتنا وهي أن لا يكون حاكم حكم ولـكن المقر بالوقف اقرأن حاكماً حكم به ، وقد ذكر هو عن كتبهم ان ذلك وان كان كذباً لا بأس به وان محمداً قال اذا خاف الواقف ان يبطل القاضى وقفه كتب فى صك الوقف انه قضى به قاض وهذا لأن التصرف وقع صحيحا ، ولـكن القاضى ربما يبطله فالواقف تحرز من الابطال بالكتابة على هذا الوجه فلا يـكون به بأس .

قلت ونحن لا نعتقد جواز هذا فانه كذب لم يرد الشرع باباحته واذا وقع وعلم به فلا يمنع النقض كما قاله السرخسى ، وان لم نعلم به فانا نؤاخذه بذلك وليس لحاكم ان يرفع هذه المؤاخذة حتى يعلم بطلان اقراره ، وقد كانت جرت عادة المورقين فى الزمان المتوسط يـكتبون فى كتاب الاقرار بالوقف الاقرار بحكم الحاكم به كما اشار اليه السرخسى ورأيت ذلك فى كتب الشروط وفى اتفاقهم على ذلك دليل على ان فيه فائدة فيحمل كلام السرخسى على ما اذا علمنا كذب الاقرار ، ونحن نوافق على ان ذلك لا يمنع النقض ، وقد صرح هذا المصنف فيمن اقر بحرية عبد فى يد غيره أن الحاكم يحكم بموجب الاقرار يوم الاقرار قبل دخوله فى يده وانه يترتب عليه مقتضاه فى حق المقر ، وذلك يكفينا فى أن ذلك حكم صحيح معتبر ، ومنها أن القضاء بالموجب انما هو بالنسبة إلى المقر خاصة وأورد على نفسه أن الـكلام فيمن يلقى عنه وأجاب بأنه انما يعمل اعتقاد المورث لو كان الانتقال عنه بأمر اختيارى . قلت والاقرار اختيارى وقد سبق الـكلام فى هذا . ومنها انه قال القضاء بموجب الاقرار قضاء مقتصر على المقتضى عليه فلا يرتفع به خلاف . وجوابه انه اما أن يجوز نقضه بالنسبة الى المقضى عليه فيكون نقضا للحكم واما أن لا يجوزه فيرتفع الخلاف بالنسبة اليه . ومنها أن من شرط الحـكم الذى لا ينقض أن يقصد بقضائه المختلف فيه فلو قضى بالمختلف فيـه وهو يقصد المتفق عليه ففيه خلاف عندهم : المنقول عن أبى حنيفة انه ينفذ والفتوى عندهم على عدم النفاذ ، وقال شمس الأئمة أنه المذهب ومثلوا ذلك بالحـكم بشهادة المحدودين فى القذف اذا قضى بها وهو لا يعلم بذلك ثم ظهر . والجواب أن هذا ليس مما نحن فيه فان مسئلتنا فيمن حكم فى مختلف فيه يعلم انه مختلف فيه . ومنها أن لا يـكون القضاء عامة كنفقة القاضى على الغائب لمن يستحق النفقة فى حال حضوره اما من لا يستحقها

فى حال حضوره الا بالقضاء فلا ينفق عليه فى الغيبة لأن القضاء الالزامى على الغائب ممتنع . والجواب بالنزاع فى هذا التفصيل ، ولا فرق بين القسمين فى القضاء ثم لو سلمنا لهم ذلك فليس مما نحن فيه . ومنها أن القضاء بموجب الاقرار كالقضاء على المحكمين وفى حكم المحكم فى المجتهدات خلاف الصحيح انه لا يرفع الخلاف ، والجواب بالنزاع فى أن حكم المحكم لا يرفع الخلاف ثم فى هذه الحاق القضاء بالموجب به وكلا المقامين ممنوع . فان قلت قد قال المالكية أنه اذا ارتضع كبير من امرأة تزوج بها ففرق حاكم بينهما لرأيه أن رضاع الكبير يحرم كغيره ان تزوجها منه . قلت قد يقال بأن الحكم بتحريم رضاع الكبير ينقض قضاء القاضى به فان الخلاف فيها ضعيف والمالكية ينقضون كل ما خالف عمل أهل المدينة كما صرح به ابن يونس منهم ، وما أظن أحداً من أهل المدينة وجمهور العلماء غيرهم ذهب الى تحريم رضاع الكبير ، ولهذا ابى سائر ازواج النبي صلى الله عليه وسلم غير عائشة ذلك وقلن إن النبي صلى الله عليه وسلم انما أمر به سهلة بنت سهيل رخصة فى رضاع سالم وحده . فان قلت هل يمكن الجواب عن هذا بأن التفرق فسخ للنكاح والفسخ كالعقد ليس بحكم ؟ قلت قد حكم بتحريم رضاع الكبير ينقض قضاء القاضى به فان الخلاف فيها ضعيف ، والمالكية قسموا افعال الحاكم إلى ما يستلزم الحكم كما فى بيعه العبد الذى اعتقه المديون والى ما لا يستلزمه كتزويجه يتيمة تحت حجره كما تقدم فى كلام القرافى ولعل الفرق أن بيع العبد المذكور يحتاج الى الحاكم لأجل الخلاف فيه كما صرح به المالكية ، ويكون الضابط فى ذلك أن ما يفتقر الى الحاكم يكون فعل الحاكم فيه مستلزماً للحكم وما لا فلا ، ومقتضى هذا أن يكون هذا التفريق مستلزماً للحكم بتحريمها عليه فالجواب السديد ما تقدم. فان قلت قول الحاكم فى اسجاله بعد استيفاء الشرائط المعتبرة هل لكم تعلق به حتى يقال بأن الحاكم ثبت عنده الملك وان لم يصرح به . قلت : اما من يرى ان الحاكم لا يجوز له الحكم الا بذلك فيجب اعتقاد ذلك تحسيناً للظن به والا يكون حكمه باطلا ويكون قدحا فيه . وأما نحن فنقول ولا نعتقد فى ذلك خلافا ان ذلك ليس بشرط للحكم مطلقا بل فى الحكم بالصحة المطلقة كما تقدم تفصيله فكذلك نقول إنه لا يدل على ثبوت الملك عنده بل معناه أنه استوفى الشرائط المعتبرة فى هذا الحكم ولذلك نرى الواقع من الحكام أنهم يذكرون ذلك من غير ثبوت الملك نعم لو قال حكم بصحة الوقف بعد استيفاء الشرائط

المعتبرة ، وهذه الامـور لا تردد فيها ولاريبة نعم ترددالاصحـاب فى شاة فى يد رجل حكم له بها حاكم وسلمها اليه ولم يعلم سبب حكمه وقامت بينة أنها لغيره على وجهين ذكرهما ابن أبى عصرون وقال اقيسهما لا ينقض لانه يجوز أن يكون قدم بينة الخارج ويجوز أن لا يكون ثبت عنده عدالة البينة الاخرى فلا ينقض بالشك فاذا كان هذا فى محل الاحتمال فكيف فى محل لا احتمال فيه . فان قلت: فنعكم من النقض فى هذه المسئلة التى طولتم بالبحث فيهـا هل هو من مظـان الاجتهاد حتى اذا حكم حاكم بالنقض فيها ينفذ ولا ينقض أولا ؟ . قلت ليس من محل الاجتهاد لان امتناع نقض حكم الحاكم فى مظان الاجتهاد معلوم وهذه الشبه ضعيفة لا نقدح فالحاكم الذى يقدم على نقض ذلك إن اقدم بغير دليل قطعنا بخطائه لأن الحـكم بغير دليل خطأ قطعا فينقض ، وان قدم مستندا الى دليل لم يستفرغ فيه وسعه فكذلك وان استفرغ وسعه وأداه اجتهاده الى ذلك كان الاثم مرفوعا عنه لا ينفذ حكمه فالحـاكم بسائر المـدارك الضعيفة . فهذا ماظهر لى فى ذلك فان كان صوابا فمن الله تعالى وان كان خطأ فمنى والله تعـالى المسئول ان يجعـل علمنا وعملنا خالصا لوجهه الـكريم والحمد لله رب العـالمين وحسبنا الله ونعم الوكيل وصلى الله لـكمال اجلالك على سيدنا محمد خاتم النبيين وسيد العالمين فى كل نسم ونفس ولحظة دائما أبدا ما بقى ملـكك يارب العالمين وعلى آله وصحبه أجمعين وعلى جميع النبيين والمرسلين وملائـكتك أجمعين وعلينـا وعلى عبـاد الله الصالحين ولا حول ولا قوه إلا بالله العلى العظيم انتهى . نقل من خط الشيخ الامام رحمه الله تعالى .

﴿مسئلة﴾ رجل أقر بأن عندى ثلاثة آلاف درهم لفلان وديعة اتجر له فيهـا وبعد شهر من اقراره توفى فجأة ووجد فى تركـته ذهب وقماش ولم توجد دراهم هل يجب وفاؤها من تركـته أولا ؟.

﴿الجواب﴾ اذا وجد فى تركـته مايمـكن أن يكون اشترى بذلك وجب أن يوفى من تركـته مقدار رأس المال نص على ذلك ابن الصلاح فى مال القراض وهذا مثله فانه إبضاع ولا يضر قوله فى صدر كلامه انه وديعة لأمرين احدهمـا أن مراده انها ليست فى ذمته ولا مضمونة جمعا بين أول كلامه وآخره ، والثانى انه لو أقر بما لا يصيرها مضمونة ثم اقر بما يصيرها مضمونة أخذنا بالثانى كسائر الاقارير وليس هذا كـتعقيب الاقرار بما يرفعه بل هذا عكسه والله أعلم انتهى.

﴿مسألة﴾ فيمن أقر بولاء ثم ظهر مـكتوب باقراره قبل ذلك بأخ .

﴿ اجاب ﴾ نجوز أمر الاقرارين من جهة البينات فان ثبتا وكان المقر حائزاً لميراث ابيه فيورث الاخ ويحجب به ابن مولى الاب فان الاقرار بالولاء صحيح بالشرط المذكور كما ذكر الرافعي فى آخر كتاب الاقرار عن فتاوى القفال انه لو اقر على أبيه بالولاء فقال هو معتق فلان ثبت الولاء عليه أن كان المقر مستغرقاً كما فى النسب وهذه هى مثل الصورة المسؤول عنها ، ورأيت أنا فى فتاوى القفال أيضاً مسألة اذا قال فلان عصبتى ووارثى اذا مت من غير عقب لم يكن هذا شيئاً لأن المقر به ان كان معروف النسب فلا فائدة فى اقراره وإن كان مجهول النسب فلا أيضا ما لم يفسر لانه قد يريد بقوله إنه عصبتى أنه اخوه وربما يريد أنه عمه أو ابن عمه ثم بعد التفسير ينظر فيه فان قال هو أخى يجب أن يكون هو جميع وارث أبيه فان كان عما فيكون هو جميع وارث جده وإن كان إبن عم يجب أن يكون هو جميع وارث عمه ليصح منه الاقرار بالنسب على طريق الخلافة عنه ثم الميراث ينبنى عليه عندنا ، وفيها أيضا مسألة امرأة قالت فلان ابن عمى وهو وليى فى النكاح ووارثى إذا مت فزوجها ذلك ثم ماتت فجاء الرجل يطلب ميراثها ، قال الشيخ رحمه الله لايكون له ميراثها ولم يصح ذلك التزويج لأنها بذلك الاقرار الحقت نسبا بجدها وهى ليست بوارثة جميع مال الجد فلم يصح التزويج ولا يرثها لانها ليست وارثة لجميع مال أبيها . وفيها أيضا مسألة إذا أقر رجل بأنى ابن معتق فلان وكان المقر معروف النسب ويعرف له أم حرة الاصل لافائدة لهذا الاقرار ولا يسمع فيما لو كان بعد من النسب وقال أنا ابن فلان لم يقبل منه هكذا هذا وإن كان المقر مجهول النسب ولا يعرف له أم حرة الاصل فان كان له أب يعرف فان ههنا أقر بأن ولائى لفلان على معنى انه اعتقنى فلان فان ذلك مقبول منه كما أن مجهول النسب اذا أقر بنسب لغيره ثبت كذا هذا اذا مات رجل وخلف ابنين فأقر أحد الابنين بولاء على الاب وقال أن أبانا كان معتق فلان فان ههنا ينظر فان كان الاب معروف النسب وعرفت له أم حرة الاصل فان ههنا اقرار أحد الابنين لا يثبت الولاء على الاب لان الولاء كالنسب ، والدليل عليه أنه لايجوز أن يكون لرجل ولاء على ابيهما ثم يكون لهذا الرجل ولاء على احد الاثنين دون صاحبه بل إنما يكون ولاؤه على الاثنين معاً كما أن النسب لايتبعض كذا هذا أيضاً لا يتبعض . انتهى ما أردت نقله من فتاوى القفال . والمقصود أن الاقرار بالولاء صحيح بشروطه كالاقرار بالنسب وكذلك صرحت المالكية فى كتبهم بذلك وأنه يورث به والاقرار بالنسب بالآخرة أيضا صحيح بشرط

كون المقر حائز لميراث من ألحق النسب به من أب أو جد أو غيرهما او ببقية شروطه المذكورة فى بابه والاقرار بالأخ بشروطه صحيح أيضاً لا ينافى بين الاقرار بالاخ والاقرار بالولاء المذكورين اذا ثبتا والتوريث بالنسب متقدم على التوريث بالولاء فلذلك قلنا يورث الاخ ويحجب به ابن المولى ، وقد ذكر الاصحاب الاقرار بالنسب واستلحاقه فى باب الاقرار وفى باب اللقيط وفى باب دعوة النسب وإلحاق القائف وفى باب دعوى الأعاجم ويسمون الحملا والحميل هو الذى يأتى من بلاد الكفر الى بلاد الاسلام والاعاجم يطلقهم الشافعى على من كان اعجمى اللسان أو أعجمى الدار سواء ا كان فارسيا أو روميا أم تركيا ، والاقرار الاخبار بحق على المخبر والولاء حق عليه لانه حق النعمة ، والنسب بين الاخوين قد يكون عليه لقبض الميراث ونحوه وقد لا يكون إلا مجرد الاستلحاق فيثبت أيضا وإن لم يكن على الشخص بل له ولذلك قال النبى صلى الله عليه وسلم «هو لك ياعبد بن زمعة» والمقصود أن النسب يثبت بذلك بلا اشكال بين الاخوين ، ولا فرق عندنا بين أن يكونا حميلين أم لا خلافا لمالك حيث قال بعدم توريث الحملا لكن لا بد فيهم وفى غيرهم من كون المقر حائزاً كما صرح به الاصحاب فيهم وفى غيرهم ، والشرع متشوف الى اثبات الانساب وذلك لما فيها من التعاون والتعارف فيحصل بذلك عمارة الدنيا وعبادة الله تعالى وكذلك الولاء ، وفى الشامل عن أبى اسحق أن الولاء أقوى من النسب وإن كان الميراث بالنسب مقدما على الميراث بالولاء وإذا عرف فلا يكلف واحد منهما باثبات نسب ولا ولاء بالبينة بل يكفى ثبوت الاقرارين ويترتب عليهما ثبوت الولاء والنسب جميعا ويترتب عليهما مقتضاهما فيما لا تعارض فيه وأما مايتعارضان فيه فهو الميراث فيعمل بأسبقهما ولا يكون كاقرارين عليه ولا باخ لانه حين أقر بالاخ لم يكن فى الظاهر عليه ولاء فلا وجه له واقراره ذلك لانه لم يبطل به ولاء كغيره وإقراره بعد ذلك بالولاء الذى هو فى القدر الذى يعارض الاول مبطل له فلا ينجع كعكسه على الصحيح الذى ذكره العراقيون من أن من عليه ولاء إذا اقر بنسب أخ لم يقبل واما انهما يتدافعان يتضمن كل منهما دفع الآخر فلا وجه لذلك لأن التدافع إنما يكون عند الاستواء وهنا احدهما راجح بالسبق ، وكل من اقر بحق ترتب عليه مقتضاه مالم يمنع مانع منه عند اقراره وهذا عند اقراره الاول لم يكن معارض فوجب العمل به والله اعلم . والذى يجب الاحتراز فيه الفحص عن المكتوب الاول الذى ظهر بعد العلم بالاول بالولاء فنكشف عن ذلك كشفا شافيا بحيث تنتفى الريبة إن شاء الله .

﴿ مسألة ﴾ امرأة أقرت أنها وقفت كذا على ابنتها ثم على عقبهافاذا إنقرضوا فللحرم يكون حبسها على عقبها وعصبتها الى يوم الدين وثبت ذلك عند حاكم شافعي وحكم بذلك ولم يثبت عنده القبول من الموقوف عليها .

﴿ الجواب ﴾ الخلاف فى اشتراط القبول إنما هو فى الانشاء وهذا اقرار محمول على الصحيح فمهما أمكن القبول فالاقرار صحيح قطعا ثبت القبول أو لم يثبت وحكم القاضى بالاقرار حكمه بصحة الاقرار ، والتناقض بين كلاميها أن تكلمت بالاول ثم تكلمت بالثانى لم يقبل الثانى وصرف الى الحرم مع العصبات الذين ليسوا من العقب وإن قرأ الكتاب عليها كما هو العادة وأشهدت عليها بمضمونه بكلمة واحدة وجمع بينهما وصرف الى العقب والعصبة وبعدهم الى الحرم والله اعلم .

﴿ كتاب الغصب ﴾

﴿ مسألة ﴾ قال القاضى رضى الله عنه سألنى عيسى الزنكلونى عن أرض تؤجر وقت الزراعة بعشرين الفدان وإذا أوجرت بأجرة مؤجلة إلى المغل أوجرت بأربعين فغصبها غاصب وزرعها ولم يطالبه صاحبها إلى أوان المغل والواقع فى الاراضى أن الزرع يبطل منفعتها فلا يتأتى اعتبار كل مدة ونحوها وأجرة المغل انما تكون حالة فهل يضمن العشرين فقط لأنها وجبت عليه وقت زرعه حالة أو كيف الحكم . أجبت هنا ضمانان أحدهما ضمان جناية بابطاله منفعة الأرض بزرعه يضمنه بقيمة تلك المنفعة حالا وتثبت فى ذمته سواء اطالبه صاحبها أم لا سواء الزمه بقلع زرعه أم لا والغرض أن قلع الزرع لا يفيد فى عود منفعة الارض والضمان الثانى ضمان أجرة بقاء الارض فى يده إما لاستمرار زرعه فيها وإما لغير ذلك ، وهذا يجب شيئاً فشيئاً فأى وقت حضر المالك له مطالبته بالامرين جميعاً ضمان المنفعة التى فاتت بجنايته وقت تفويتها وضمان أجرة المثل للمدة التى أقامت فى يده ويرجع فى تقويم كل منهما الى أرباب الخبرة والظاهر أنهما لا ينقصان عن الاجرة الكبيرة التى جرت بالعادة بايجاره بها إلى أوان المغل والله أعلم انتهى .

﴿ مسألة ﴾ رجل هدم جدار مسجد غير مستحق الهدم .

﴿ أجاب ﴾ تلزمه إعادته ولا يأتى فيه ضمان الارش كما قيل فى الجدار المملوك والموقوف وقفاً غير تحرير لأنهما مالان والمسجد ليس بمال بل هو كالحر ولذلك لا يجب أجرته بالاستيلاء عليه حتى تستوفى منفعته والله أعلم انتهى .

﴿ كتاب القراض ﴾

مسألة ﴾ رجل له عند رجل قراض شرعى وأذن له أن يسافر به وسافر ثم حضر من السفر وتسحب بعد مجيئه من السفر وترك أربعة احمال وظهر عليه ديون وأصحاب الديون على الحال فهل يخاصمهم صاحب القراض أم لا .

﴿ أجاب ﴾ رضى الله عنه نعم يخاصمهم والاصل فى هذا أن المستودع اذا مات ولم توجد الوديعة فى تركته فان حكمها حكم الديون يضارب بها صاحبها عند الشافعى ومالك وأبى حنيفة وصححه الشيخ أبو حامد والقاضى حسين وغيرهما ونص عليه الشافعى فى اختلاف العراقيين وذكره المزنى فى المختصر وهو قول أكثر السلف وقال ابن الرفعة أنه الراجح عند الجمهور ويعنى جمهور الاصحاب ، ودليل هؤلاء أن التمكين واجب عليه واحتمال تلفها بغير تفريط منتف بالاصل وبموته وفقدها لم يوجد التمكين فيضمن ، وقال أبو اسحق المروزى إن وجد فى التركة من جنسها أخذ حملا على أنها هو وإلا فلا استصحابا للامانة ما أمكن ، وصحح صاحب البيان أنه لا يضمن واختاره الجوزى وقد يوجد من كلام الرافعى موافقته لكن الاولى أن يحمل كلام الرافعى على حالة أخرى وأنه لم يتعرض لهذه المسئلة . وهذه الأوجه الثلاثة جارية أوصى أولم يوص مات فجأة أو غير فجأة وحكم مال القراض فى ذلك حكم الوديعة كما صرح به الجوزى والنووى وغيرهما . وقد افتى ابن الصلاح بأنه يؤخذ من التركة اذا لم يوجد فاما أن يكون موافقة للنص فى الوديعة واما لانه يجوز أن يكون اشترى به من الاعيان التى فى التركة فلذلك يكون كما لو وجد فى التركة من جنس الوديعة فيؤخذ بالطريق التى قالها ابو اسحق ومساق التعليل المذكور أنه على طريقة ابى اسحق يقدم على الدين اذا كان هناك من جنسها أو على النص يسوى بينها وبين الدين هذا فى الموت كله أما الغيبة فان سافر حيث رد يكون مأذونا له فى السفر ولم يفعل ما أمرناه به من الرد فانه يضمن سواء اكان سفره إلى موضع معلوم أو مجهول فيه خطر أولا ولا فرق فى ذلك بين القراض والوديعة وان كان مأذونا له فى السفر كما قاله المستفتى فقد قال الماوردى أنه ان أذن له فى السفر الى بلد لم يكن أن يسافر إلى غيره وان لم يخص به بلداً جاز أن يسافر إلى البلدان المأمونة المسالك والامصار التى جرت عادة أهل بلده أن يسافروا بأموالهم ومتاجرهم اليها ولا يخرج عن العرف المعهود فيها وفى البعد إلى أقصى البلدان فان ابعد إلى أقصى البلدان ضمن المال . انتهى كلام الماوردى. ولا شك فيما قاله ،

وإذا علم ذلك فالتسحب الذى صدر من هذا العالم لم يدخل تحت ما أطلقه له المالك من الاذن فى السفر فهذا غير مأذون فيه فهو سبب لضمان مال القراض بل هذا أولى من السفر الى موضع معلوم غير معتاد بالتضمين لأن هذا يشبه تجهيل الامانة وتجهيل الامانة سبب فى الضمان كما قال الاصحاب انه لو حفر فى بيته ودفن الوديعة فى مكان لا يعلم به غيره وسافر لأنه قد يموت فيضيع التسحب مثله لانه لا يعرف مكانه فلا طريق الى تحصيل المال من جهته ولا يقال ان سبب تضمينه بتركها تحت الارض من غير من هى فى يده لانا نقول إن الاصحاب عللوا بتوقع الموت ولا يرد عليهم وفيها من الخطر لان السفر مظنة الموت فصار احتمال الموت فيه قريبا ولاشك ان المتسحب كذلك واذا ثبت أن التسحب المذكور مضمن فهو كالميت بل أولى لكونه مفرطا به . بقى علينا شىء واحد وهو أنه قد يقال ان التضمين شرطه وجود المال وقد يكون المال تلف قبل تسحبه بغير تفريط فلا يكون التسحب والحالة هذه مضمنا . وجواب هذا ان هذا المعنى موجود فى الموت لانه قد يكون تلف قبل موته بغير تفريط ومع ذلك لم يلتفت الشافعى الى هذا بل حكم بالضمان فان قيل قد يرجع الغائب ويدعى التلف قبل ذلك بغير تفريط بخلاف الميت . قلت اذا رجع الغائب بعد ذلك وادعى التلف قبله بغير تفريط لم يقبل قوله بأنه صار ضامناً بالتسحب وبعد الحكم بضمانه يصير غاصباً وقبول قوله مشروط ببقاء أمانته . هذا الذى يقتضيه الفقه ولم أره منقولا ولا يقال إن شرط تضمينه تحقق وجود المال عند التسحب لأنا نقول لما كان الاصل بقاء المال والتسحب من أسباب الضمان وقد حكم بتضمينه ظاهراً فلا يقبل قوله بعد ذلك كالوعزل الوكيل ثم ادعى انه كان تصرف قبل العزل لم يقبل قوله قطعا على أصح الطرق ، ولو سلمنا أنه يقبل قوله على وجه ضعيف فذلك غير مانع من الحكم الآن وابقائه على حجته كما أنه يوفى دين الغائب لمن يثبت له وقد يجىء الغائب ويبين أنه كان ابرأه أو أقبضه ومع ذلك لم يمنع من الحكم ووفاء الدين وابقاء كل ذى حجة على حجته فهذا مثله . وبهذا التقدير يظهر أن الوجه الثالث الذى صححه صاحب البيان لا يأتى فى مسئلتنا بل يقطع فيها بالضمان فعلى رأى اسحق يتقدم مالك القراض على المداينين من الجمال بقدر الذى له والباقى للمداينين وعلى النص يتحاصص الجميع رب المال والمداينون فى الجمال كلها ، وكنت أميل الى قول ابى اسحق عملا باستصحاب الاجابة لكن ظهر لى الآن أن فى تمشيته فى القراض إشكالا من جهة انه قد

يكون حصل فى المال خسران فلا نعلم مقدار ما يستحقه المالك من الجمال فاتباع نص الشافعى سالم عن هذا الاشكال ومعتضد بان الاصل نفاذ ذلك المال غير مصروف الى الجمال لاسيما وقد يكون الجمال ملكا للعامل من قبل القراض أو بعده ويعرف ذلك بطريق من الطرق فالاقرب اتباع النص وحمل الامر على ان مال القراض تعذر الوصول اليه بتفريط فيضمنه العامل فى ماله كسائر الديون والله أعلم . ومما نقوله أيضا أن المالك متمكن من فسخ القراض فاذا فسخ فله مطالبة العامل برد المال وهو غائب كالمبيع والله أعلم . ومما يدل على ذلك أن الغيبة التى لا يعرف محلها ألحقوها فى باب كفالة البدن بالموت فكذلك هنا

﴿ كتاب المساقاة ﴾

الطريقة النافعة فى الاجارة والمساقاة والمزارعة

قال الشيخ الامام رحمه الله ورضى عنه الحمد لله رب العالمين اللهم صل على سيدنا محمد وعلى آل محمد كما صليت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم وبارك على محمد وعلى آل محمد كما باركت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم انك حميد مجيد وسلم تسليما كثيراً . أما بعد فقد اتسع الكلام وطال فى اجارة الارض والمساقاة والمزارعة على ما بها من شجر وزرع يخرج منها ومال خاطرى الى جواز المساقاة والمزارعة على النحو الذى ورد فى معاملة النبى صلى الله عليه وسلم أهل خيبر وانها غير لازمة ولا فرق بين أن يكون البذر فى المزارعة من المالك أو من العامل وهى المخابرة ولا فرق بين أن تكون المزارعة والمخابرة تابعتين للمساقاة أم لا . ورأيت ان اجمع ما ورد فى السنة فى ذلك وفى اجارة الارض فاذا جمعت ما فى ذلك من الاحاديث وكلام الصحابة والعلماء بعدهم انشرح لما هو الحق فى ذلك ان شاء الله تعالى . وسميتها (الطريقة النافعة فى الاجارة والمساقاة والمزارعة)والله ينفع بها . وقد رأيت ان أفرد أحاديث كل كتاب واذا اجتمعت يتبين بها الحق إن شاء الله تعالى. فأبدأ بالبخارى وقد أخبرنا جماعة من المشايخ منهم أبو الحسين على بن محمد بن هرون بأسانيد منها طريقة ابن الزبيدى رحمه الله وهى أعلى قال ابن هرون وغيره أنا أبو عبد الله الحسين بن المبارك بن محمد بن يحيى بن الزبيدى قال أخبرنا أبو الوقت عبد الاول بن عيسى بن شعيب السجزى الصوفى الهروى قال أخبرنا أبو الحسن عبد الرحمن بن أبى المظفر الداودى قال أخبرنا أبو محمد عبد الله بن محمد الحموى قال أنا أبو عبد الله محمد بن يوسف بن مطر الفربرى قال أنا إمام الصناعة والمقدم

فيها على الجماعة أبو عبد الله محمد بن اسماعيل بن ابراهيم بن المغيرة بن الاحنف بن برد زبة الجعفي مولاهم البخارى رضى الله عنه قال قدس الله روحه وحين كتبت الى هنا تناولت المجلدة الاولى من صحيح البخارى لا كتب منها ففتحتها فأول شىء خرج منها « باب المزارعة بالشطر ونحوه » فعجبت وحمدت الله واستبشرت بالتوفيق إن شاء الله تعالى ، قال البخارى فى أول هذا الباب : وقال قيس بن مسلم عن أبى جعفر قال ما بالمدينة أهل بيت هجرة إلا يزرعون على الثلث والربع وزارع على وسعد بن مالك وعبد الله بن مسعود وعمر بن عبد العزيز والقاسم وعروة وآل أبى بكر وآل عمر وآل على وابن سيرين . وقال عبد الرحمن بن الاسود كنت أشارك عبد الرحمن بن يزيد فى الزرع وعامل عمر الناس على أن جاء عمر بالبذر من عنده فله الشطر وان جاءوا بالبذر فلهم كذا ، وقال الحسن لا بأس أن يجنى القطن على النصف وقال ابراهيم وابن سيرين وعطاء والحكم والزهرى وقتادة لا بأس أن يعطى الثور بالثلث والربع ونحوه ، وقال معمر لا بأس أن تكرى الماشية على الثلث والربع الى أجل مسمى حدثنا ابراهيم بن المنذر ثنا أنس بن عياض عن عبيد الله عن نافع أن عبد الله بن عمر أخبره أن النبى صلى الله عليه وسلم عامل أهل خيبر بشطر ما يخرج منها من زرع أو ثمر فكان يعطى ازواجه مائة وسق[1] ثمانون وسق تمر وعشرون وسق شعير فقسم عمر رضى الله عنه خيبر فخير أزواج النبى صلى الله عليه وسلم أن يقطع لهن من الماء والارض او يمضى لهن فمنهن من اختار الارض ومنهن من اختار الوسق وكانت عائشة رضى الله عنها اختارت الارض .

﴿ باب اذا لم يشترط السنين فى المزارعة ﴾

حدثنا مسدد ثنا يحيى بن سعيد عن عبيد الله حدثنى نافع عن ابن عمر قال عامل النبى صلى الله عليه وسلم بشطر ما يخرج منها من ثمر او زرع .

﴿ باب ﴾

حدثنا على بن عبد الله ثنا سفيان قال عمرو قلت لطاوس لو تركت المخابرة فانهم يزعمون ان النبى صلى الله عليه وسلم لم ينه عنه ولكن قال أن يمنح أحدكم أخاه خيراً له من أن يأخذ عليه خرجاً معلوماً .

﴿ باب المزارعة مع اليهود ﴾

حدثنا محمد بن مقاتل أنبأ عبد الله أنا عبيد الله عن نافع عن ابن عمر أن رسول الله

---

(١) الوسق : ستون صاعاً وهو ثلاثمائة وعشرون رطلا عند أهل الحجاز ، وأربعمائة وثمانون رطلا عند أهل العراق ، على اختلافهم فى مقدار الصاع والمد .

صلى الله عليه وسلم أعطى خيبر اليهود على أن يعملوها ويزرعوها ولهم شطر مايخرج منها .

﴿ باب ما يكره من الشرائط فى المزارعة ﴾

حدثنا صدقة بن الفضل أنا ابن عيينة عن يحيى سمع حنظلة الدرقى عن رافع قال كنا أكثر أهل المدينة حقلا وكان أحدنا يكرى أرضه فيقول هذه القطعة لى وهذه القطعة لك فربما أخرجت ذه ولم تخرج ذه فنهاهم النبى صلى الله عليه وسلم . هذا لا تعلق به لأن النهى قد يكون لتعين قطعة لهذا وقطعة لهذا وما فيه من الغرر . قال البخارى.

﴿ باب اذا زرع بمال قوم بغير إذنهم ﴾

ذكر فيه حديث الغار وفيه أنى استأجرت أجيراً بفرق ارز فلما قضى عمله قال أعطنى حقى فعرضت عليه فرغب عنه فلم ازل أزرعه حتى جمعت منه بقرا وراعيها وبعده:

﴿ باب اذا قال رب الارض أقرك ما أقرك الله ولم يذكر أجلا معلوما فهما على تراضيهما ﴾

حدثنا احمد بن المقدام ثنا فضيل بن سليمان حدثنا موسى ثنا نافع عن ابن عمر قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال عبد الرزاق أنا ابن جريج حدثنى موسى ابن عقبة عن نافع عن ابن عمر أن عمر بن الخطاب أجلى اليهود والنصارى من أرض الحجاز وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما ظهر على خيبر أراد اخراج اليهود منها فسألت اليهود رسول الله صلى الله عليه وسلم ليقرهم بها على أن يكفوا عملها ولهم نصف التمر وقال لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم نقركم بها على ذلك ماشئنا فقروا بها حتى أجلاهم عمر الى تيماء واريحاء . هذا حجة فى صحة المساقاة جائزة غير لازمة وقول الاصحاب ان هذا خاص بالنبى صلى الله عليه وسلم يحتاج الى دليل . قال البخارى

﴿ باب ما كان أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم يواسى بعضهم بعضاً فى الزراعة والتمر ﴾

حدثنا محمد بن مقاتل أنا عبد الله انا الاوزاعى عن أبى النجاشى مولى رافع بن خديج سمعت رافع بن خديج بن رافع عن عمه ظهير بن رافع قال ظهير لقد نهانا النبى صلى الله عليه وسلم عن أمر كان بنا رافقا قلت ماقال رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو حق قال دعانى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ما تصنعون بمحاقلكم قلت نواجرها على الربع وعلى الاوسق من التمر والشعير فقال لا تفعلوا وازرعوها أو أزرعوها أو امسكوها قال رافع قلت سمعا وطاعة . هذا نص فى النهى عن الايجار على هذا الوجه فاما أن يكون تحريماً باقيا أو تنزيها أو منسوخا وليس فيه منع من المزارعة ولا من المخابرة . قال البخارى حدثنا عبيد الله بن موسى انا الاوزاعى عن عطاء عن

جابر قال كانوا يزرعونها بالثلث والربع والنصف فقال النبي صلى الله عليه وسلم «من كانت له أرض فليزرعها أو ليمنحها فان لم يفعل فليمسك أرضه » هذا من رواية جابر موافق لحديث رافع فى حصر الأمر فى ثلاثة ومنع الاجارة وليس فيه منع المزارعة ولا المخابرة . قال البخارى وقال الربيع بن نافع أبو توبة ثنا معوية عن يحيى عن ابى سلمة عن ابى هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من كانت له أرض فليزرعها أو ليمنحها أخاه فان ابى فليمسك أرضه ، هذا من رواية ابى هريرة موافق لرواية جابر ولرواية رافع بن خديج مانع من الاجارة ساكت عن المزارعة والمخابرة . قال البخارى حدثنا قبيصة ثنا سفيان عن عمرو قال ذكرته لطاوس فقال يزرع قال ابن عباس إن النبي صلى الله عليه وسلم لم ينه عنه ولكن قال « ان يمنح أحدكم اخاه خير له من أن يأخذ شيئاً معلوما » هذا يحتمل أن يكون النهى نهى تنزيه . قال البخارى حدثنا سليمان بن حرب ثنا حماد عن ايوب عن نافع ان ابن عمر كان يكرى مزارعه على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وابى بكر وعمر وعثمان وصدراً من امارة معوية ، ثم حدث عن رافع بن خديج أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن كراء المزارع فذهب ابن عمر إلى رافع فذهبت معه فسأله فقال نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن كراء المزارع فقال ابن عمر قد علمت أنا كنا نكرى مزارعنا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم بما على الاربعاء وبشيء من التبن حدثنا يحيى بن بكير ثنا الليث عن عقيل عن ابن شهاب قال أخبرنى سالم عن ابن عمر قال كنت أعلم فى عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم أن الارض تكرى ثم خشى عبد الله أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم قد احدث فى ذلك شيئاً لم يكن يعلمه فترك كراء الارض معذور عبد الله رضى الله عنه فالورع اجتناب ذلك وهو خاص بالكراء ليس فيه تعرض للمزارعة ولا للمخابرة . وقد اخبرنا الحافظ الدمياطى قراءة عليه وانا اسمع انا الحافظ ابن خليل فى معجمه أنا أبو نصر شعيب بن الحسن بن محمد بن شعيب السمرقندى الاصل الاصبهانى قراءة عليه وأنا اسمع باصبهان قيل له اخبركم السيد أبو الحسين على بن هاشم بن طاهر بن طباطبا وفاطمة بنت عبد الله بن احمد بن عقيل الجوزدانية قراءة عليهما وأنت تسمع فأقر به أنا أبو بكر محمد ابن عبد الله بن ريدة أنا أبو القسم سليمان بن احمد بن أيوب الطبرانى ثنا أبو سليم الكشى ثنا عبد الرحمن بن حماد الشعيبى ثنا ابن عون عن محمد بن رافع بن خديج أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن كراء الارض . قال البخارى :

﴿ باب كراء الارض بالذهب والفضة ﴾

وقال ابن عباس إن أمثل ما انتم صانعون أن تستأجروا الارض البيضاء من السنة الى السنة حدثنا عمرو بن خالد ثنا الليث عن ربيعة بن أبي عبد الرحمن عن حنظلة بن قيس عن رافع بن خديج قال حدثني عماي أنهم كانوا يكرون الارض على عهد النبي صلى الله عليه وسلم بما تنبت على الاربعاء أو شيء يستثنيه صاحب الارض فنهانا النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقلت لرافع بن خديج فكيف هي بالدينار والدرهم فقال رافع ليس بها بأس بالدينار والدرهم . هذه الرواية عن عميه لا تعارض ماتقدم من الرواية عن عمه فانه اذا سمع منهما له ان يحدث عن أحدهما وقصره النهي على ذلك صحيح وفتواه بجوازها بالذهب والفضة ليس مرفوعا قال أبو عبد الله من ههنا قال الليث أراه وكان الذي نهى من ذلك مالو نظر فيه ذو الفهم بالحلال والحرام لم يجزه لما فيه من المخاطرة ، هـذا صحيح لا شك فيه فان فيه غرراً عظيما وجهالة . وقبل هذا عند البخاري حدثنا محمد بن مقاتل أنا عبد الله ابن يحيى بن سعيد عن حنظلة بن قيس الانصاري سمع رافع بن خديج قال كنا أكثر أهل المدينة مزدرعا كنا نكري الارض بالناحية منها مسمى لسيد الارض قال مما يصاب ذلك وتسلم الارض ومما تصاب الارض ويسلم ذلك فنهينا فاما الذهب والورق فلم يكن يومئذ . هذا أيضا مثل الذي قبله فلا تناقض في شيء من ذلك . وقبله : (باب اذا قال اكفني مؤونة النخل أو غيره وتشركني في الثمر) حدثنا الحكم بن رافع أنبأ شعيب أنبأ أبو الزناد عن الاعرج عن أبي هريرة قال قالت الانصار للنبي صلى الله عليه وسلم اقسم بيننا وبين اخواننا النخيل قال لا فقال تكفونا المؤونة ونشرككم في الثمرة قالوا سمعنا وأطعنا . كل ذلك ذكره البخاري رحمه الله في كتاب الحرث . وهذا الحديث دليل لجواز المزارعة . وأما صحيح مسلم رحمه الله فأخبرنا به جماعة عن جماعة عن ابى عبد الله محمد بن الفضل الفراوي كلهم بالسماع المتصل أنا أبو الحسين عبد الغافر بن محمد الفارسي أنا أبو احمد محمد بن عمرويه الجلودي أنا أبو اسحق ابراهيم بن محمد بن سفين الفقيه ثنا أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن الورد بن كوشاد القشيري رحمه الله ورضي عنه حدثني ابن منصور ثنا عبيد الله بن عبد المجيد ثنا رباح بن ابى معروف قال سمعت عطاء عن جابر ابن عبد الله قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن كراء الارض وعن بيعها السنين وعن بيع الثمر حتى يطيب هذا نص من رواية جابر في النهي عن كراء الارض مطلقاً فالعجب دون ذلك لم ينكر الا في رواية رافع بن خديج . قال

مسلم وحدثني أبو كامل الجحدري ثنا حماد يعني ابن زيد عن مطر الوراق عن عطاء عن جابر بن عبدالله أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن كراء الارض . وحدثنا عبد بن حميد قال ثنا محمد بن الفضل لقبه عارم وهو ابن النعمان السدوسي ثنا مهدي بن ميمون ثنا مطر الوراق عن عطاء عن جابر بن عبدالله قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من كانت له أرض فليزرعها فأن لم يزرعها فليزرعها أخاه . حدثنا الحكم بن موسى ثنا هقل يعني ابن زياد عن الأوزاعي عن عطاء عن جابر بن عبدالله قال كان لرجل فضول أرضين من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم من كانت له فضل أرض فليزرعها أو ليمنحها أخاه فأن أبى فليمسك أرضه . وحدثنا محمد بن حاتم ثنا معلى بن منصور الرازي قال ثنا خالد ثنا الشيباني عن بكير بن الاخنس عن جابر بن عبدالله قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يأخذ للارض أجراً أو حظاً . حدثنا ابن نمير ثنا أبي ثنا عبد الملك عن جابر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من كانت له أرض فليزرعها فأن لم يستطع أن يزرعها وعجز عنها فليمنحها أخاه المسلم ولا يؤاجرها إياه . وحدثنا شيبان بن فروخ ثنا همام قال سأل سليمان بن موسى عطاء فقال أحدثك جابر بن عبد الله ان النبي صلى الله عليه وسلم قال من كانت له أرض فليزرعها أو ليزرعها أخاه ولا يكريها قال نعم هذه سبع طرق ساقها مسلم رضي الله عنه عن عطاء وآخرها تصريح من عطاء بأن جابراً حدثه بذلك وفي كلها النهي عن كراء الارض وسألت عن المزارعة والمخابرة فلم ينفرد رافع قال مسلم حدثنا ابو بكر بن أبي شيبة ثنا سفين عن عمرو عن جابر أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن المخابرة . وحدثني حجاج بن الشاعر ثنا عبيدالله بن عبد المجيد ثنا سليم بن حيان ثنا سعيد بن ميناقال سمعت جابر بن عبدالله ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من كان له فضل أرض فليزرعها او ليزرعها أخاه ولا تبيعوها فقلت لسعيد قوله ولا يبيعوها يعني الكراء قال نعم . هذه متابعة من عمرو بن دينار وسعيد بن مينا لفظا في روايته عن جابر رضي الله عنه قال مسلم حدثنا أحمد بن يونس ثنا زهير ثنا ابو الزبير عن جابر قال كنا نخابر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فنصيب من القصري ومن كذا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم من كانت له أرض فليزرعها أو فليحرثها أخاه والا فليدعها . هذه متابعة من أبي الزبير لفظا وعمرو بن دينار وسعيد بن مينا . قال مسلم حدثني ابو الطاهر وأحمد بن عيسى جميعا عن ابن وهب قال ابن عيسى ثنا عبدالله بن وهب حدثني هشام بن سعد ان أبا الزبير المكي حدثه قال سمعت جابر ابن عبدالله يقول كنا في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم نأخذ الارض بالثلث والربع بالماذيانات فقام رسول الله صلى الله عليه وسلم في ذلك فقال من كانت له أرض

فليزرعها فأن لم يزرعها فليمنحها اخاه فأن لم يمنحها اخاه فليمسكها هذه متابعة من هشام بن سعد لزهير عن ابي الزبير قال مسلم حدثنا محمد بن مثنى ثنا يحيى بن حماد ثنا أبو عوانة عن سليمان ثنا ابو سفيان عن جابر قال سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول من كانت له ارض فليهبها او ليعرها . هذه متابعة من ابي سفين لمن قبله عن جابر قال مسلم وحدثنيه حجاج بن الشاعر أنا أبو الجواب ثنا عمار بن زريق عن الاعمش بهذا الاسناد غير أنه قال فليزرعها أو فليزرعها رجلا . هذه متابعة من عمار بن زريق لابي عوانة قال مسلم وحدثنيه هرون بن موسى الايلي ثنا ابن وهب قال أخبرني عمرو ابن الحرث أن بكيراً حدثه أن عبدالله بن أبي سلمة حدثه عن النعمن بن أبي عياش عن جابر بن عبدالله أن رسول الله ﷺ نهى عن كراء الارض . هـذه متابعة من النعمن بن أبي عياش لاصحاب جابر قال مسلم قال بكير وحدثني نافع أنه سمع ابن عمر يقول كنا نكرى أرضنا ثم تركنا ذلك حين سمعنا حديث رافع بن خديج لعل ابن عمر لم يبلغه حديث جابر فان حديث رافع كحديث جابر . قال مسلم ثنا يحيى ابن يحيى انبأ ابو خيثمة عن أبي الزبير عن جابر قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الارض البيضاء سنتين أو ثلاثا . وحدثنا سعيد بن منصور وأبو بكر بن أبي شيبة وعمرو الناقد وزهير بن حرب قالوا حدثنا سفين بن عيينة عن حميد الأعرج عن سليمان بن عتيق عن جابر قال نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن بيع السنتين ، وفي رواية ابن أبي شيبة عن بيع الثمر سنتين هاتان المتابعتان من أبي الزبير وسليمان بن أبي عتيق بالمعنى فان البيع للارض هو كراؤها فهما في معنى مارواه من تقدم ، قال مسلم وحدثنا حسن بن علي الحلواني ثنا أبو توبة ثنا معوية عن يحيى بن أبي كثير عن أبي سلمة بن عبدالرحمن عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من كانت له أرض فليزرعها أو ليمنحها أخاه فان أبى فليمسك أرضه . هذه الرواية من أبي هريرة رضي الله عنه توافق مارواه رافع وجابر رضي الله عنهما . قال مسلم حدثنا الحسن الحلواني ثنا أبو توبة ثنا معوية عن يحيى بن أبي كثير عن يزيد بن نعيم ان جابر بن عبدالله أخبره أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم ينهى عن المزابنة الثمر بالتمر والحقول كراء الأرض ، هذه متابعة بالمعنى كما قدمناه . قال مسلم حدثنا قتيبة بن سعيد ثنا يعقوب يعني ابن عبدالرحمن القاري عن سهيل بن أبي صالح عن أبيه عن أبي هريرة قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المحاقلة والمزابنة . هذه ايضاً متابعة بالمعنى من رواية ابي هريرة رضي الله عنه . قال مسلم حدثني ابو الطاهر انا ابن وهب أخبرني مالك بن أنس عن داود بن الحصين ان ابا

سفيان مولى ابن أبي احمد أخبره انه سمع أبا سعيد الخدري يقول نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المزابنة والمحاقلة . والمزابنة اشتراء الثمر في رؤس النخل ، والمحاقلة كراء الأرض . هذا ابو سعيد الخدري ايضا موافق رافعا وجابرا واباهريرة وان كان تفسير المحاقلة بكراء الارض منه . قال مسلم حدثنا يحيى بن يحيى وابو الربيع العتكي قال ابو الربيع ثنا قال يحيى ثنا حماد بن زيد عن عمرو قال سمعت ابن عمر يقول كنا لا نرى بالخبر بأساً حتى كان عام أول فزعم رافع ان نبي الله صلى الله عليه وسلم نهى عنه . الظاهر أن ابن عمر لم يبلغه ذاك الا من حديث رافع . قال مسلم وحدثنا ابو بكر بن ابي شيبة ثنا سفين ح وحدثنا على ابن حجر وابراهيم بن دينار قالا ثنا اسمعيل وهو ابن علية عن ايوب ح وحدثنا إسحق بن ابراهيم انا وكيع حدثنا سفين كلهم عن عمرو بن دينار بهذا الاسناد مثله وزاد في حديث ابن عيينة فتركناه من اجله معذور ابن عمر رضي الله عنهما وحقيق له فانه الرجل الصالح الورع . قال مسلم وحدثنا علي بن حجر ثنا اسمعيل عن ايوب عن ابي الخليل عن مجاهد قال قال ابن عمر لقد منعنا رافع نفع أرضنا . وحدثني يحيى بن يحيى أنا يزيد بن زريع عن أيوب عن نافع أن ابن عمر كان يكري مزارعه على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي إمارة أبي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم وصدراً من خلافة معوية حتى بلغه في آخر خلافة معوية أن رافع بن خديج يحدث فيها بنهي عن النبي صلى الله عليه وسلم فدخل عليه وأنا معه فسأله فقال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ينهى عن كراء المزارع فتركها ابن عمر بعد وكان اذا سئل عنها بعد قال زعم ابن خديج ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عنها . حدثنا ابو الربيع وابو كامل قالا ثنا حماد وحدثني علي بن حجر ثنا اسمعيل عن ايوب بهذا الاسناد مثله وزاد في حديث ابن علية قال فتركها ابن عمر بعد ذلك فكان لا يكريها . وحدثنا ابن نمير ثنا أبي ثنا عبيد الله عن نافع قال ذهبت الى رافع بن خديج مع ابن عمر حتى اتاه بالبلاط فاخبره ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن كراء المزارع . حدثني ابن ابي خلف وحجاج بن الشاعر قالا ثنا زكريا بن عدي انا عبيد الله بن عمرو عن زيد عن الحكم عن نافع عن ابن عمر أنه أتى رافعاً فذكر هذا الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم . حدثنا محمد بن مثنى ثنا حسين يعني ابن حسن بن يسار ثنا ابن عوف عن نافع ان ابن عمر كان يأخذ الارض فنبيء حدثنا عن رافع قال فانطلق بي معه اليه قال فذكر عن بعض عمومته ذكر فيه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه نهى عن كراء الارض قال فتركه

ابن عمر فلم يأجره ، وحدثنيه محمد بن حاتم ثنا يزيد بن هرون ثنا ابن عون بهذا الاسناد قال فحدثه عن بعض عمومته عن النبي صلى الله عليه وسلم . وحدثني عبد الملك بن شعيب بن الليث بن سعد قال حدثني أبي عن جدي قال حدثني عقيل بن خالد عن ابن شهاب انه قال اخبرني سالم بن عبد الله أن عبد الله بن عمر كان يكري أرضيه حتى بلغه ان رافع بن خديج الانصاري كان ينهى عن كراء الارض فلقيه عبدالله فقال يا ابن خديج ماذا تحدث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في كراء الارض فقال رافع بن خديج لعبدالله سمعت عمي وكانا قد شهدا بدراً يحدثان أهل الدار ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن كراء الارض قال عبد الله لقد كنت اعلم في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الارض تكرى ثم خشي عبد الله ان يكون رسول الله صلى الله عليه وسلم احدث في ذلك شيئاً لم يكن علمه فترك كراء الارض . حدثني على بن حجر السعدي ويعقوب بن ابراهيم قالا حدثنا إسمعيل وهو ابن علية عن ايوب عن يعلى بن حكيم عن سليمان بن يسار عن رافع بن خديج قال كنا نحاقل الأرض على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فنكريها بالثلث والربع والطعام المسمى فجاءنا ذات يوم رجل من عمومتي فقال نهانا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أمر كان لنا نافعا وطواعية الله ورسوله أنفع لنا نهانا أن نحاقل بالارض فنكريها على الثلث والربع والطعام المسمى وامر رب الارض أن يزرعها أو يزرعها وكره كراءها وماسوى ذلك . حدثنا يحيى بن يحيى أنا حماد بن زيد عن أيوب قال كتب الى يعلى بن حكيم قال سمعت سليمان بن يسار يحدث عن رافع بن خديج قال كنا نحاقل بالارض فنكريها بالثلث والربع ثم ذكر بمثل حديث ابن علية . حدثنا يحيى بن حبيب ثنا خالد بن الحرث ح وثناعمرو بن علي حدثنا عبد الاعلى وثنا إسحق أنا عبدة كلهم عن ابن أبي عروبة عن يعلى بن حكيم بهذا الاسناد مثله وحدثنيه أبو الطاهر انا ابن وهب أخبرني جرير بن حازم عن يعلى بن حكيم بهذا الاسناد عن رافع عن النبي صلى الله عليه وسلم ولم يقل عن بعض عمومته . حدثني إسحق ابن منصور ثنا ابو مسهر ثنا يحيى بن حمزة حدثني أبو عمرو الاوزاعي عن أبي النجاشي مولى رافع بن خديج عن رافع أن ظهير بن رافع وهو عمه قال أتاني ظهير قال لقد نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أمر كان بنا رافقاً قلت وما ذاك ماقال رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو حق قال سألني كيف تصنعون بمحاقلكم فقلت نواجرها يا رسول الله على الربيع أو الاوسق من التمر أو الشعير قال فلا

تفعلوا ازرعوها او أزرعوها أو امسكوها . حدثنا محمد بن حاتم ثنا عبد الرحمن بن مهدى عن عكرمة بن عمار عن أبى النجاشى عن رافع عن النبى ﷺ بهذا ولم يذكر عن عمه ظهير . حدثنا يحيى بن يحيى قال قرأت على مالك عن ربيعة بن ابى عبد الرحمن عن حنظلة بن قيس انه سأل رافع بن خديج عن كراء الأرض فقال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن كراء الأرض قال فقلت بالذهب والورق قال اما بالذهب والورق فلا بأس به. حدثنا اسحق أنبأ عيسى بن يونس ثنا الاوزاعى عن ربيعة بن ابى عبد الرحمن قال حدثنى حنظلة بن قيس الانصارى قال سألت رافع بن خديج عن كراء الارض بالذهب والورق فقال لا بأس به إنما كان الناس يؤاجرون على عهد النبى ﷺ على الماذيانات[1] واقبال الجداول وأشياء من الزرع فيهلك هذا ويسلم هذا ويهلك هذا فلم يكن للناس كراء الا هذا فلذلك زجر عنه فاما شىء مضمون معلوم فلا بأس به . حدثنا عمرو الناقد ثنا سفين بن عيينة عن يحيى وهو ابن سعيد عن حنظلة الزرقى انه سمع رافع بن خديج يقول كنا اكثر الانصار حقلا قال كنا نكرى الارض على ان لنا هذه ولهم هذه فربما اخرجت هذه ولم تخرج هذه فنهانا عن ذلك واما الورق فلم ينهنا. هذه الالفاظ كلها ليس فيها الا النهى عن الكراء وقد اشترك فيه رافع وجابر وابو هريرة وقريب منهم ابو سعيد وليس فى شىء من ذلك النهى عن المزارعة فامتناع ابن عمر رضى الله عنهما يحتمل ان يكون عن الكراء وانه كان له فيه نفع ويحتمل ان يكون عنده المزارعة فى معنى الكراء بالثلث والربع فترك الكراء والمزارعة جميعاً لكن اذا احتمل ذلك من حال ابن عمر وغيره من الصحابة فالواجب علينا الرجوع الى اللفظ واللفظ نجده من روايات الصحابة المذكورين ناهيا عن الكراء ساكتاً عن المزارعة وليست المزارعة فى معنى الكراء فان الزارع كالوكيل عن صاحب الارض بجعل . قال مسلم حدثنا ابو الربيع ثنا حماد ح وثنا ابن مثنى ثنا يزيد بن هرون جميعاً عن يحيى بن سعيد بهذا الاسناد نحوه وحدثنا يحيى بن يحيى ثنا عبد الواحد بن زياد ح وثنا ابو بكر بن ابى شيبة ثنا على بن مسهر كلاهما عن الشيبانى عن عبد الله بن السائب قال سألت عبد الله بن معقل عن المزارعة فقال اخبرنى ثابت بن الضحاك ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن المزارعة فى رواية ابن ابى شيبة نهى عنها وقال ابن معقل لم يسم عبد الله حدثنا اسحق بن منصور ثنا يحيى بن حماد ابو عوانة عن سليمان الشيبانى عن عبد الله بن السائب قال دخلنا على عبد الله بن معقل فسألناه عن المزارعة فقال زعم ثابت ان رسول الله

---

(١) جمع ماذيان وهو النهر الكبير ، وليست بعربية .

صلى الله عليه وسلم نهى عن المزارعة وامرنا بالمؤاجرة وقال لا نأمر . فهاتان الطريقتان عن ثابت بن الضحاك فى النهى عن المزارعة والامر بالمؤاجرة يخالف مافهمناه من حديث رافع وجابر وابى هريرة ، ولم يصرح فى الطريق الاولى بالمؤاجرة وصرح بها فى الثانية لكن يحتمل ان يكون قوله امر يعنى به النبي صلى الله عليه وسلم ويحتمل ان يكون ثابت عن ابن الضحاك فانه كان كذلك فلعل النهى عن المزارعة هى التى كانت تفعل مع الغرر والجهالة المذكورة فى حديث رافع فيكون النهى خاصا بها . حدثنا يحيى بن يحيى ثنا حماد بن زيد عن عمرو ان مجاهداً قال لطاوس انطلق بنا الى ابن رافع بن خديج فاسمع منه الحديث عن ابيه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال فانتهره قال انى و الله لو اعلم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عنه ما فعلته ولكن حدثنى من هو اعلم به منهم يعنى ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لان يمنح الرجل اخاه ارضه خير له من ان يأخذ عليها خرجا معلوما . حدثنا ابن ابى عمر ثنا سفين عن عمرو بن طاوس عن طاوس انه كان يخابر قال عمرو فقلت له يا ابا عبد الرحمن لو تركت هذه المخابرة فانهم يزعمون ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن المخابرة فقال أي عمرو اخبرنى اعلمهم بذلك يعنى ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم لم ينه عنها انما قال يمنح احدكم اخاه خير له من ان يأخذ عليه خرجا معلوما هذا يدل على انهم فهموا من حديث رافع النهى عن المخابرة فلعلهم يطلقون المخابرة على كراء الارض . حدثنا ابن ابى عمر ثنا الثقفى عن ايوب ح وثنا ابو بكر بن ابى شيبة واسحق بن ابراهيم جميعاً عن وكيع عن سفين ح وثنا محمد بن رمح انبأ الليث عن ابن جريج ح[1] وحدثنى على بن حجر ثنا الفضل بن موسى عن شريك عن شعبة كلهم عن عمرو بن دينار عن طاوس عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم نحو حديثهم . وحدثنى عبد بن حميد ومحمد بن رافع قال عبد انا وقال ابن رافع ثنا عبد الرزاق انا معمر عن ابن طاوس عن ابيه عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لان يمنح احدكم اخاه ارضه خير له من ان يأخذ عليها كذا وكذا لشيء معلوم قال وقال ابن عباس هو الحقل وهو بلسان الانصار المحاقلة . حديث ابن عباس هذا فيه فائدة عظيمة لانه نقل عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال خير له من ان يأخذ عليها فدل على ان الاخذ عليها جائز

(١) هذه الحاء تسمى حاء التحويل توضع اذا كان للحديث اسنادان أو أكثر لراو واحد فيذكر الاسناد الاول اليه ثم يحولون الكلام الى الاسناد الثانى.

فيكون حديث رافع و جابر و ابى هريرة و من يوافقهم الامر فيه للندب والاستحباب والنهى للتنزيه والكراهة ولا يكون فى ذلك وجوب ولا تحريم وقد قرأت على ابراهيم بن على بن الحيوى ثنا حارثة بن محمود بن ابراهيم ابن منده أنبأ ابو الخير محمد بن احمد بن عمرو بن البحترى ببغداد حدثنا سعدان بن نصر بن منصور ثنا ابو معوية محمد بن حازم عن ابى اسحق الشيبانى عن عكرمة عن ابن عباس قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المحاقلة والمزابنة قال مسلم حدثنا عبد الله ابن عبد الرحمن الدارمى انبأ عبد الله بن جعفر الرقى ثنا عبيد الله بن عمرو عن زيد ابن ابى أنيسة عن عبد الملك بن زيد عن طاوس عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال من كانت له ارض فانه ان يمنحها اخاه خير . حدثنا احمد بن حنبل وزهير بن حرب واللفظ لزهير قالا ثنا يحيى وهو القطان عن عبيد الله قال اخبرنى نافع عن ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم عامل اهل خيبر بشطر ما يخرج منها من ثمر أو زرع وحدثنى على بن حجر السعدى انا على و هو ابن مسهر أنا عبيد الله عن نافع عن ابن عمر قال اعطى رسول الله صلى الله عليه وسلم خيبر بشطر ما يخرج من ثمر او زرع وكان يعطى أزواجه كل سنة مائة وسق ثمانين وسقا من ثمر وعشرين وسقاً من شعير فلما ولى عمر رضى الله عنه قسم خيبر خير ازواج النبي صلى الله عليه وسلم ان يقطع لهن الارض والماء او يضمن لهن الاوساق كل عام فاختلفن فمنهن من اختار الارض والماء و منهن من اختار الاوساق كل عام ، وكانت عائشة وحفصة ممن اختارتا الارض والماء . حدثنا ابن نمير ثنا ابى ثنا عبيد الله و ثنا نافع عن عبد الله ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم عامل أهل خيبر بشطر ما يخرج منها من زرع او ثمر واقتص الحديث بنحو حديث على بن مسهر ولم يذكر وكانت عائشة وحفصة ممن اختارتا الارض والماء . وقال خير ازواج النبى صلى الله عليه وسلم أن يقطع لهن الارض ولم يذكر الماء . وحدثنى ابو الطاهر ثنا عبد الله بن وهب أخبرنى اسامة بن زيد الليثى عن نافع عن عبد الله بن عمر قال لما افتتحت خيبر سألت يهود رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يقرهم فيها على أن يعملوا على نصف ما خرج من الثمر والزرع فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم أقركم فيها على ذلك ما شئنا ثم ساق الحديث بنحو حديث ابن نمير وابن مسهر عن عبيد الله وزاد فيه : وكان الثمر يقسم على السهمان من نصف خيبر فيأخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم الخمس وحدثنى ابن رمح أنا الليث عن محمد بن عبد الرحمن عن نافع عن عبد الله بن عمر

عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه دفع الى يهود خيبر نخل خيبر وأرضها على أن يعتملوها من أموالهم ولرسول الله صلى الله عليه وسلم شطر ثمرها . حدثني محمد بن رافع وإسحق بن منصور واللفظ لابن رافع قالا ثنا عبد الرزاق انبأ ابن جريج حدثني موسى بن عقبة عن نافع عن ابن عمر أن عمر بن الخطاب أجلى اليهود والنصارى من أرض الحجاز وأن النبي صلى الله عليه وسلم لما ظهر على خيبر أراد اخراج اليهود منها وكانت الارض حين ظهر عليها لله ولرسوله وللمسلمين فاراد اخراجهم منها فسألت اليهود رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يقرهم بها على ان يكفوا عملها ولهم نصف التمر فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم نقركم بها على ذلك ما شئنا فقروا بها حتى أجلاهم عمر رضى الله عنه الى تيماء وأريحاء . هذا ما ذكره مسلم رحمه الله فى صحيحه من ذلك والذى يجب أن ينظر فيه منه موضعان . احدهما رواية ثابت بن الضحاك وفهم معناها والآخر فهم طاووس ومن كلمه فى المخابرة من حديث رافع وقد نبهنا عليه ولكن نزيد زيادة تحقيق . وأما سنن ابى داود فقد سمعتها جميعها على شيخنا الحافظ أبى محمد عبد المؤمن بن خلف الدمياطى بسماعه لجميعها من أبى الحسن بن المقير باجازته الحافظ أبى بكر احمد بن على بن ثابت الخطيب قال انبأ أبو على محمد بن احمد بن عمرو اللؤلؤى قال ثنا ابو داود سليمان بن الاشعث بن إسحق بن بشير بن شداد السجستانى قال ابو داود ثنا ابو بكر بن أبى شيبة ثنا ابن علية وحدثنا مسدد ثنا بشر عن عبد الرحمن بن إسحاق عن ابى عبيدة بن محمد بن عمار عن الوليد بن ابى الوليد عن عروة بن الزبير قال قال زيد بن ثابت يغفر الله لرافع بن خديج انا والله اعلم بالحديث منه انه أتى رجلان قال مسدد من الانصار قد اقتتلا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان كان هذا شأنكم فلا تكروا المزارع زاد مسدد فسمع قوله لا تكروا المزارع زيد بن ثابت عظيم فى العلم والعجب منه اذا لم يبلغه حديث جابر وابى هريرة أو يكون الامر على خلاف ما افهمناه وقد أخبرنا به من طريق أبى داود موسى بن على بن ابى طالب وعلى بن محمد بن هرون بقراءتى على الثانى وقرأه على الاول وانا اسمع قالا محمد بن ابراهيم الاربلى حضوراً انبأ شهدة بنت احمد الكاتبة انبأ طراد بن محمد انبأ الحسين بن يحيى بن عياش القطان انبأ ابو الاشعث احمد بن مقدام العجلى انبأ يزيد بن زريع عن عبد الرحمن بن إسحق فذكره فوقع عالياً بدرجتين كأنى سمعته ممن سمعه من الخطيب وكان بينى وبين أبى داود فيه اربعة رجال ويزيد بن زريع المساوى لابن أبى

شيبة وابن علية وهو اسمعيل بيني و بينه ستة رجال وهذا عزيز الوجود ولما ذكر عبد الحق هذا الحديث فى الاحكام قال لا يثبت هذا لان فى اسناده عبد الرحمن المدينى عن أبى عبيدة بن محمد بن عمار بن ياسر هكذا نقلته من كتاب ابن القطان ولم أره فى الاحكام ثم قال ابن القطان هكذا أجمل تعليله وأما أبو عبيدة فهو على أصله غير عماه فانه اورد من روايته ولم يبينه حديث « من قتل دون ماله فهو شهيد » وسكت عنه وأما عبد الرحمن بن إسحق فهو المعروف بعباد وهو مختلف فيه . حدثنا عثمان بن ابى شيبة ثنا يزيد بن هرون ثنا ابراهيم ابن سعد عن محمد بن عكرمة بن عبد الرحمن بن الحرث بن هشام عن محمد بن عبد الرحمن بن ابى لبيبة [1] عن سعيد بن المسيب عن سعد قال كنا نكرى الارض بما على السواقى من المزارع وما سقى بالماء منها فنهانا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك وأمرنا ان نكريها بذهب او فضة . محمد بن عبد الرحمن بن ابى لبيبة ذكره ابن حبان فى الثقات لكن قال يحيى بن معين ليس حديثه بشيء . ومحمد بن عكرمة ذكره ابن حبان فى الثقات وليس له فى الكتب إلا هذا الحديث . وفى بعض ألفاظه رخص لنا أن نكريها بذهب أو فضة وهذا هو المحتاج اليه . وأما النهى عن الكراء ما ذكره فقد عرف من حديث غيره . وأما المزارعة والمخابرة فليس فيه تعرض لهما كما قلنا فى حديث رافع وغيره . فى حديث زيد بن ثابت هذا فائدة عظيمة وهو الرواية عن النبى صلى الله عليه وسلم الرخصة بكراء الارض بذهب أوفضة أما امراً واما رخصة هذا دليل الجمهور فى جواز كرائها بذلك فهو الحق إن شاء الله تعالى وذكر أبو داود حديث عقيل عن ابن شهاب عن سالم أن ابن عمر كان يكرى أرضه حتى بلغه أن رافع بن خديج الحديث قال أبو داود رواه أيوب وعبيد الله وكثير بن فرقد ومالك عن نافع عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم ورواه الاوزاعى عن حفص بن عنان عن نافع عن رافع قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ابوداود وكذلك رواه زيد بن أبى أنيسة عن الحكم عن نافع عن ابن عمر أنه أتى رافعاً فقال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم قال نعم قال أبو داود ورواه عكرمة بن عمار عن أبى النجاشى عن رافع سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم فانظر هذه الطرق كيف صرح فيها رافع بسماعه من النبى صلى الله عليه وسلم وليس فى ذلك مخالفة لروايته عن عمه وغيره

---

(١) بفتح أوله ، وفى النسخ غير منقوطة والتصحيح من الخلاصة وغيرها .

لجواز أن يكون سمعه من عمه ثم سمعه من النبى صلى الله عليه وسلم ورواه الاوزاعى عن ابى النجاشى عن رافع بن خديج عن عمه ظهير بن رافع عن النبى صلى الله عليه وسلم . قال ابو داود حدثنا عبيد الله بن عمر بن ميسرة ثنا خالد بن الحرث ثنا سعيد عن يعلى بن حكيم عن سليمان بن يسار ان رافع ابن خديج قال كنا نخابر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكر أن بعض عمومته أتاه فقال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أمر كان لنا نافعا وطواعية الله ورسوله انفع لنا وانفع قال قلنا وماذاك قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من كانت له أرض فليزرعها أو يزرعها أخاه ولا يكاريها بثلث ولا ربع ولا بطعام مسمى . هذا يدل على انه اراد بالمخابرة كراء الارض فليس فيه منع من المخابرة المعروفة قال ابو داود ثنا ابو بكر بن أبى شيبة ثنا وكيع ثنا عمرو عن مجاهد عن رافع بن خديج عن ابيه قال جاءنا ابو رافع من عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال نهانا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن امر كان يرفق بنا وطاعة الله ورسوله ارفق بنا نهانا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يزرع احدنا الا ارضا يملك رقبتها او منيحة يمنحها رجل . هذا فيه دليل على منع الكراء واما المزارعة والمخابرة المعروفتان فلا . قال ابو داود حدثنا محمد ابن كثير ثنا سفين عن منصور عن مجاهد ابن اسيد بن ظهير قال جاءنا رافع بن خديج فقال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهاكم عن امر كان لكم نافعا وطاعة رسول الله صلى الله عليه وسلم انفع لكم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ينهاكم عن الحقل وقال من استغنى عن ارضه فليمنحها أخاه اويدع قال ابو داود وهكذا رواه شعبة ومفضل بن مهلهل عن منصور قال شعبة اسيد ابن اخى رافع بن خديج حدثنا محمد بن بشار ثنا يحيى ثنا ابو جعفر الخطمى قال بعثنى عمى انا وغلام له الى سعيد بن المسيب قال فقلنا شىء بلغنا عنك فى المزارعة فقال كان ابن عمر لا يرى بها بأساحتى بلغه عن رافع بن خديج فى حديث فأتاه فأخبره رافع بن خديج ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اتى بنى حارثة فرأى زرعا فى أرض ظهير فقال ما أحسن زرع ظهير فقالوا ليس لظهير قال أليس أرض ظهير قالوا بلى ولكنه زرع فلان قال فخذوا زرعكم وردوا عليه النفقة قال رافع فأخذنا زرعنا ورددنا اليه النفقة قال سعيد أفقر أخاك أو اكره بالدراهم . قوله أفقر اخاك يعنى أعره تقول أفقرتك ناقتى أى اعرتكها . وابو جعفر الخطمى اسمه عمير بن يزيد قال أبو داود ثنا مسدد قال ثنا ابو الاحوص

ثنا طارق بن عبد الرحمن عن سعيد بن المسيب عن رافع قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المحاقلة والمزابنة وقال انما يزرع ثلاثة رجل له ارض فهو يزرعها ورجل منح ارضا فهو يزرع ما منح ورجل استكرى بذهب او فضة . قرأت على سعيد بن يعقوب الطالقاني قلت حدثكم ابن المبارك عن سعيد ابن شجاع ثنا عثمان بن سهل بن رافع بن خديج قال انى ليتيم فى حجر رافع ابن خديج وحججت معه فجاءه اخى عمران بن سهل فقال اكرينا ارضنا فلانة بمائة درهم فقال دعه فان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن كراء الارض حدثنا هرون ابن عبد الله ثنا الفضل بن دكين ثنا مكى يعنى ابن عامر عن ابن ابى نعم قال حدثنى رافع بن خديج انه زرع أرضا فمر به النبي صلى الله عليه وسلم وهو يسقيها فسأله لمن الزرع ولمن الارض فقال زرعى ببذرى وعملى لى الشطر و لبنى فلان الشطر فقال اربيتما فرد الارض على اهلها وخذ نفقتك . هذه واقعة حال لا ندرى هل زرع باذن اهلها او لا او كانت اجارة او مزارعة او مخابرة قال ابو داود ثنا قتيبة عن شريك عن ابى اسحق عن عطاء عن رافع بن خديج قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من زرع فى ارض قوم بغير اذنهم فليس له من الزرع شيء وله نفقته حدثنا احمد بن حنبل ثنا اسماعيل وثنا مسدد ان حمادا وعبد الوارث حدثاه عن ايوب عن ابى الزبير قال عن حماد وسعد بن مينا ثم اتفقوا عن جابر بن عبد الله قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المحاقلة والمزابنة والمخابرة والمعاومة [1] قال عن حماد وقال احدهما والمعاومة وقال الآخر كبيع السنتين ثم اتفقوا عن الثنيا ورخص فى بيع العرايا[2] حدثنا يحيى بن معين ثنا ابن رجاء يعنى المكى ثنا ابن خيثم حدثنى عن ابى الزبير عن جابر بن عبد الله قال سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول من لم يذر المخابرة فليأذن بحرب من الله ورسوله ، هذا يحتمل ان يكون المراد به الكراء ويحتمل ان يريد المخابرة المعروفة لكن حديث خيبر يدل على جواز المخابرة

---

(١) المعاومة : هى بيع ثمر النخل والشجر سنتين وثلاثا فصاعدا ، يقال عاومت النخلة اذا حملت سنة ولم تحمل اخرى ، وهى مفاعلة من العام السنة . (٢) وهو أن من لا نخل له من ذوى الحاجة يدرك الرطب ولا نقد بيده يشترى به الرطب لعياله ولا نخل له يطعمهم منه ويكون قد فضل له من قوته تمر فيجىء إلى صاحب النخل فيقول له بعنى ثمر نخلة أو نخلتين بخرصها من التمر فيعطيه ذلك الفاضل من التمر بثمر تلك النخلات ليصيب من رطبها مع الناس فرخص فيه اذا كان دون خمسة أوسق .

المعروفة فيحمل هذا على الكراء . قال ابو داود ثنا ابو بكر بن ابى شيبة ثنا عمر بن أيوب عن جعفر بن برقان عن ثابت بن الحجاج عن زيد بن ثابت قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المخابرة قلت وما المخابرة قال المخابرة ان يأخذ الارض بنصف او ثلث او ربع . هذا يحتمل الكراء فيحمل عليه جمعاً بينه و بين معاملة خيبر . قال ابو داود : باب المساقاة . حدثنا احمد بن حنبل ثنا يحيى عن عبيد الله عن نافع عن ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم دفع الى يهود خيبر نخل خيبر وارضها على ان يعتملوها من اموالهم وأن لرسول الله صلى الله عليه سلم شطر ثمرتها . حدثنا أبو أيوب بن محمد الرقى ثنا عمر بن ايوب ثنا جعفر بن برقان عن ميمون بن مهران عن مقسم عن ابن عباس قال افتتح النبي صلى الله عليه وسلم خيبر واشترط ان له الارض وكل صفراء وبيضاء قال أهل خيبر نحن اعلم بالارض منكم فاعطناها على ان لكم نصف الثمر ولنا نصف فزعم انه اعطاهم على ذلك فلما كان حين تصرم النخل بعث عليهم عبد الله بن رواحة فحزر عليهم النخل وهو الذى يسميه أهل المدينه الخرص [1] فقال فى ذه كذا وكذا فقالوا اكثرت علينا ياابن رواحة قال فانا الى جداد النخل [2] فاعطيكم نصف الذى قلت قالوا هذا الحق وبه تقوم السموات والارض وقد رضينا ان ناخذه بالذى قلت . حدثنا يحيى بن معين ثنا حجاج عن ابن جريج قال اخبرت عن ابن شهاب عن عروة عن عائشة قالت كان النبي صلى الله عليه وسلم يبعث عبد الله بن رواحة فيخرص النخل حين يطيب قبل ان يؤكل منه ثم يخير يهود يأخذونه بذلك الخرص او يدفعونه اليهم بذلك الخرص لكى تحصى الزكاة قبل ان تؤكل الثمار وتفرق . قال ابو داود حدثنا محمد بن احمد بن ابى خليف ثنا محمد بن سابق عن ابراهيم بن طهمان عن ابى الزبير عن جابر قال أفاء الله على رسوله خيبر فاقرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم كما كانوا وجعلها بينه وبينهم [3] فبعث عبد الله بن رواحة فخرصها عليهم . حدثنا احمد ابن حنبل ثنا عبد الرزاق ومحمد بن بكر قالا ثنا ابن جريج قال اخبرنى ابو الزبير انه سمع جابر بن عبد الله يقول خرصها ابن رواحة اربعين الف وسق . وذكر ابو داود فى باب حكم ارض خيبر حدثنا هرون بن زيد بن ابى الزرقا ثنا أبى ثنا حماد

---

(١) خرص النخلة يخرصها اذا حزر ماعليها من الرطب تمرا ، من الخرص الظن .

(٢) الجداد بالفتح والكسر : صرام النخل وهو قطع ثمرتها

(٣) فى النسخ بياض استدركته من سنن ابى داود .

ابن سلمة عن عبيد الله بن عمرو احسبه عن نافع عن ابن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم قاتل اهل خيبر فذكر الحديث الى ان قال وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعطى [١] كل امرأة من نسائه ثمانين وسقاً من تمر وعشرين وسقاً من شعير . ثنا سليمان بن داود المهرى ثنا ابن وهب أخبرنى اسامة بن زيد الليثى عن نافع عن ابن عمر وقال وكان التمر يقسم على السهمان من نصف خيبر واخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم الخمس وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم اطعم كل امرأة من ازواجه من الخمس مائة وسق تمر وعشرين وسق شعير ، وفى رواية اخرى ان ارض خيبر اربعون الف عذق . واما جامع الترمذى فقرأته كله على جماعة منهم عبد الله بن على بن عمر الصنهاجى انا محمد بن احمد بن على القسطلانى انا على بن ابى الكرم انا البنا انا عبد الملك الكروخى انا ابو عامر محمود بن القسم الازدى واحمد بن عبد الصمد الفورجى انا عبد الجبار بن محمد الجراحى انا ابو العباس محمد بن احمد المحبوبى انا ابو عيسى محمد عيسى بن سورة الترمذى رحمه الله قال فى حديث عامل اهل خيبر بشطر ما يخرج منها من تمر أو زرع والعمل على هذا عند بعض اهل العلم من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وغيرهم لم يروا بأساً بالمزارعة على النصف والثلث والربع واختار بعضهم ان يكون البذر من رب الارض ، وهو قول احمد واسحق ، وكره بعض اهل العلم المزارعة بالثلث والربع ولم يروا بمساقاة النخيل بالثلث والربع بأساً وهو قول مالك بن انس والشافعى ولم ير بعضهم ان يصح شيء من المزارعة الا ان يستأجر الارض بالذهب والفضة. حدثنا محمود بن غيلان ثنا الفضل بن موسى الشيبانى ثنا شريك عن شعبة عن عمرو بن دينار عن طاوس عن ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يحرم المزارعة ولكن امر أن يرفق بعضهم ببعض . هذا حديث حسن صحيح . وفى الباب عن زيد بن ثابت حديث رافع حديث فيه اضطراب يروى مع هذا الحديث عن رافع بن خديج عن عمومته ويروى عنه عن ظهير بن رافع وهو احد عمومته وقد روى هذا الحديث عنه على روايات مختلفة . قلت هذا الاضطراب لم يضر لما بينته. واما المجتبى من المجتبى للنسائى فسمعته كله اكثره على ابى الحسين على بن نصر الله بن عمر وبقيته على ابى الحسن على بن عيسى بن سليمان بن رمضان الشافعى قالا انبأ ابو بكر عبد العزيز بن عمر بن باقا قال الاول سماعاً وقال الثانى اجازة

---

(١) «يعطى» ساقطة من النسخ فاستدركتها من سنن أبى داود .

أنا أبو زرعة طاهر بن محمد المقدسي خلامن باب اذا تطيب واغتسل وبقى أثر الطيب إلى باب البداءة بفاتحة الكتاب قبل السورة فبأجازته لهـذا القدر إن لم يكن سماعاً منه أنا أبو محمد عبد الرحمن بن حميد الدونى انا أبو بكر احمد بن الحسين بن الكسار أنا احمد بن محمد بن إسحق بن السنى أنا أبو عبد الرحمن احمد ابن شعيب بن على النسائى رحمه الله قال ذكر الاحاديث المختلفة فى النهى عن كراء الارض بالثلث والربع واختلاف ألفاظ الناقلين للخبر أنا محمد بن ابرهيم أنا خالدهو ابن الحرث قال قرأت على عبدالحميد بن جعفر اخبرنى ابى عن رافع بن أسيد بن ظهير عن أبيه اسيد بن ظهير أنه خرج الى قومه الى بنى حارثة فقال يابنى حارثة لقد دخلت عليكم مصيبة قالوا ما هى قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن كراء الارض قلنا يا رسول الله اذاً نكريها بشيء من الحب قال لا ولكن نكريها بالتبن فقال لا ولكنا نكريها بما على الربيع الساقى فقال لا ازرعها او امنحها اخاك. هذا انما فيه النهى عن الكراء قال النسائى خالفه مجاهد أخبرنا محمد بن عبد الله بن المبارك ثنا يحيى وهو ابن آدم ثنا مفضل بن مهلهل عن منصور عن مجاهد عن اسيد بن ظهير قال جاءنا رافع بن خديج فقال إن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهاكم عن الحقل والحقل الثلث والربع وعن المزابنة والمزابنة شراء مافى رءوس النخل بكذا وكذا وسقاً من تمر، مراده بالمخالفة المخالفة فى الاسناد ولا يضر، قال النسائى أنا محمد بن المثنى ثنا محمد بن شعبة عن منصور سمعت مجاهداً يحدث عن اسيد بن ظهير قال جاءنا رافع بن خديج فقال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أمر كان لنا نافعاً وطاعة رسول الله صلى الله عليه وسلم خير لكم نهاكم عن الحقل وقال من كانت له أرض فليمنحها أوليدعها ونهى عن المزابنة والمزابنة الرجل يكون له المال العظيم من النخل فيجيء الرجل فيأخذها بكذا وكذا وسقاً من تمر هذا أيضاً انما فيه نهى عن الكراء. قال النسائى أخبرنا محمد بن قدامة ثنا جرير عن منصور عن مجاهد عن اسيد بن ظهير قال أتى علينا رافع بن خديج فقال ولم افهم قال إن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهاكم عن أمر كان ينفعكم وطاعة رسول الله صلى الله عليه وسلم خير لكم مما ينفعكم نهاكم رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الحقل والحقل المزارعة بالثلث والربع فمن كان له أرض واستغنى عنها فليمنحها أخاه أو ليدع ونهاكم عن المزابنة والمزابنة الرجل يجيء الى النخل الكثير بالمال العظيم فيقول خذه بكذا وكذا وسقاً من تمر ذلك العام، هذا يسمى قبالة ومعنى القبالة أن يتقبل الثمرة

بمقدار، وهذا باطل باتفاق الفقهاء. قال النسائي أخبرنا ابراهيم بن يعقوب بن إسحق ثنا عفان ثنا عبد الواحد ثنا سعيد بن عبد الرحمن عن مجاهد حدثني أسيد قال قال رافع بن خديج نهاكم رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أمر كان لنا نافعاً وطاعة رسول الله صلى الله عليه وسلم انفع لنا قال من كانت له أرض فليزرعها فان عجز عنها فليزرعها أخاه. هذا موافق لما تقدم في البخاري ومسلم وغيرهما. قال النسائي خالفه عبد الكريم ابن مالك. اخبرنا على بن حجر ثنا عبيد الله يعني ابن عمرو عن عبد الكريم عن مجاهد قال أخذت بيد طاوس حتى دخلت على ابن رافع بن خديج فحدثه عن أبيه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه نهى عن كراء الأرض فأبى طاوس وقال سمعت ابن عباس لا يرى بذلك بأساً. ورواه أبو عوانة عن ابى حصين عن مجاهد عن رافع مرسلاً. مراد النسائي بالمخالفة المخالفة بالاسناد. قال النسائي اخبرنا قتيبة ثنا أبو عوانة عن أبي حصين عن مجاهد قال قال رافع بن خديج نهانا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أمر كان لنا نافعاً وأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم على الرأس والعين نهانا أن نتقبل الارض ببعض خرجها. قد جاء لفظ التقبل هنا والتقبل ان كان هو الكراء فقد عرف حكمه من هذه الاحاديث، وان كان هو التقبل المشهور وهو أن يأتى إلى شجر مثمر فيقول قد تقبلته بكذا وكذا وسقاً فهو باطل باتفاق الفقهاء، وممن ذكره أبو عبيد في كتاب الامـوال، قال النسائي تابعه ابرهيم بن مهاجر اخبرنا احمد بن سليمان ثنا عبيد الله أنا اسرائيل عن ابراهيم بن المهاجر عن رافع بن خديج قال مر رسول الله صلى الله عليه وسلم على أرض رجل من الانصار قد عرف أنه محتاج فقال لمن هذه الارض فقال لفلان اعطانيها بالاجر قال لو منحها أخاه فأتى رافع الانصار فقال إن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهاكم عن أمر كان لـكم نافعاً وطاعة رسول الله صلى الله عليه وسلم انفع لـكم، مراد النسائي بالمتابعة متابعة ابرهيم بن مهاجر لابى حصين عن مجاهد في روايته عن رافع عن النبى صـلى الله عليه وسلم وهـو أمر في بيان الاسناد لاغير. قال النسائي اخبرنا محمد بن المثنى ومحمد بن بشار قالا ثنا محمد ثنا شعبة عن الحـكم عن مجاهد عن رافع بن خديج قال نهى رسول الله صـلى الله عليه وسلم عن الحقل. اخبرنا عمرو بن على عن خالد وهو ابن الحرث ثنا شعبة عن عبد الملك عن عطاء وطاوس ومجاهد قال حدث رافع بن خديج قال خرج الينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فنهانا عن أمر كان لنا نافعاً وأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم انفع لنا قال من كان له أرض فليزرعها أو ليمنحها أو ليدعها، ومما

يدل على أن طاووسا لم يسمع هذا الحديث من رافع ماأخبرنا محمد بن عبد الله ابن المبارك ثنا زكريا بن عدى ثنا حماد بن زيد عن عمرو بن دينار قال كان طاوس يكره أن يؤاجر أرضه بالذهب والفضة ولا يرى بالثلث والربع بأساً فقال له مجاهد اذهب الى ابن رافع بن خديج فاسمع حديثه فقال اى والله لو أعلم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عنه مافعلته ولكن أخبرنى من هو أعلم منه ابن عباس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم انما قال لان يمنح أحدكم أخاه أرضه خير له من أن يأخذ عليها خراجاً معلوما. وقد اختلف على عطاء فى هذا الحديث فقال عبد الملك بن ميسرة عن عطاء عن رافع، وقد تقدم ذكرنا له، وقال عبد الملك بن أبى سليمان عن عطاء عن جابر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من كان له أرض فليزرعها فان عجز عن أن يزرعها فليمنحها أخاه المسلم ولا يزرعها اياه. أخبرنا عمرو بن على ثنا يحيى ثنا عبدالملك عن عطاء عن جابر رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من كانت له أرض فليزرعها أو ليمنحها أخاه ولا يكريها، تابعه عبد الرحمن بن عمر والاوزاعى اخبرنا هشام بن عمار عن يحيى بن حمزة حدثنى الاوزاعى عن عطاء عن جابر قال كان لاناس فضول أرضين يكرونها بالنصف والثلث والربع فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم من كانت له أرض فليزرعها أو يزرعها أو يمسكها، وافقه مطر بن طهمان، أخبرنا عيسى بن محمد هو أبو عمير بن النحاس وعيسى ابن يونس قالا حدثنا ضمرة عن ابن شوذب عن مطر عن عطاء عن جابر ابن عبدالله قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال من كانت له أرض فليزرعها أو ليزرعها ولا يؤاجرها، أخبرنى محمد ابن اسماعيل بن ابراهيم عن يونس ثنا حماد عن مطر عن عطاء عن جابر رفعه نهى عن كراء الارض. جميع هذه الطرق انما تدل على النهى عن الكراء. قال النسائى ووافقه عبد الملك بن عبد العزيز ابن جريج على النهى عن كراء الارض. أخبرنا قتيبة بن سعيد ثنا المفضل عن ابن جريج عن عطاء وابى الزبير عن جابر ان النبى صلى الله عليه وسلم نهى عن المخابرة. يحتمل أن يريد الكراء كما قدمناه فليس صريحا فى منع المخابرة المعروفة. قال النسائى تابعه يونس بن عبيد أخبرنى زياد بن أيوب ثنا عباد بن العوام أخبرنا سفيان بن حسين ثنا يونس بن عبيد عن عطاء عن جابر أن النبى صلى الله عليه وسلم نهى عن المحاقلة والمزابنة والمخابرة والثنيا[1] الا أن تعلم. وفى رواية همام بن يحيى كالدليل

---

(١) هى ان يستثنى فى عقد البيع شىء مجهول فيفسده، وقيل هو أن يباع شىء

على ان عطاء لم يسمع من جابر حديثه عن النبي صلى الله عليه وسلم من كان له أرض فليزرعها أخبرني احمد بن يحيى ثنا ابو نعيم ثنا همام بن يحيى قال سأل عطاء سليمان ابن موسى قال حدث جابر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من كانت له أرض فليزرعها أو ليزرعها أخاه ولا يكريها أخاه . وقد روى النهي عن المحاقلة يزيد ابن نعيم عن جابر أخبرنا محمد بن ادريس ثنا ابو توبة ثنا معوية بن سلام عن يحيى بن أبي كثير عن يزيد بن نعيم عن جابر بن عبد الله أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن الحمل وهو المزابنة والمحاقلة والمحاضرة والمخابرة قال المحاضرة بيع التمر قبل أن يزهو والمخابرة بيع الارض بكذا وكذا صاعا . خالفه عمرو بن أبي سلمة فقال عن ابيه عن ابي هريرة أخبرنا عمرو بن علي ثنا عبد الرحمن ثنا سفين عن سعد بن ابراهيم عن عمر بن أبي سلمة عن أبيه عن أبي هريرة قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المحاقلة والمزابنة ، خالفهما محمد بن عمرو فقال عن أبي سلمة عن أبي سعيد أخبرنا محمد بن عبد الله بن المبارك حدثنا يحيى وهو ابن آدم ثنا عبد الرحيم عن محمد بن عمرو عن أبي سلمة عن أبي سعيد الخدري قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المحاقلة والمزابنة ، خالفهما الاسود بن العلاء فقال عن أبي سلمة عن رافع بن خديج أخبرني زكريا بن يحيى ثنا محمد بن يزيد بن ابراهيم ثنا عبيد الله بن حمران ثنا عبد الحميد بن جعفر عن الاسود بن العلا عن أبي سلمة عن رافع بن خديج أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن المحاقلة والمزابنة رواه القسم بن محمد عن رافع بن خديج .أخبرنا عمرو بن علي ثنا أبو عاصم ثنا عثمان بن مرة قال سألت القسم عن المزارعة فحدث عن رافع بن خديج أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن المحاقلة والمزابنة ، قال أبو عبد الرحمن مرة أخرى أنا عمرو بن علي قال قال أبو عاصم عن عثمان بن مرة قال سألت القسم عن كراء الارض فقال قال رافع ابن خديج إن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن كراء الارض . هذا مبين وما قبله من المخابرة والمحاقلة ونحوها مجمل[1] فيحمل المجمل على المبين ولا يعارض قال النسائي واختلف على سعيد بن المسيب فيه أخبرنا محمد بن المثنى ثنا يحيى عن أبي جعفر الخطمي واسمه عمير بن يزيد قال أرسلني عمي وغلاما له الى سعيد أسأله عن المزارعة فقال كان ابن عمر لا يرى بها بأساً حتى بلغه عن رافع بن خديج حديث فلقيه فقال رافع أتى النبي صلى الله عليه وسلم بني حارثة فرأى

جزافا فلا يجوز أن يستثنى منه شيء قل او كثر ، وتكون الثنيا في المزارعة ان يستثنى بعد النصف او الثلث كيل معلوم .(١) في النسخ «محتمل» وهو غلط .

زرعا فقال ماأحسن زرع ظهير قالوا ليس لظهير قال أليس أرض ظهير فقالوا بلى ولكنه ازرعها فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم خذوا زرعكم وردوا اليه نفقته .هذا ظاهر فى منع المزارعة المعروفة فلينظر فيه قال النسائى ورواه طارق ابن عبد الرحمن عن سعيد واختلف عليه فيه أخبرنا قتيبة ثنا أبو الاحوص عن طارق عن سعيد بن المسيب عن رافع بن خديج قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المحاقلة والمزابنة وقال انما يزرع ثلاثة رجل له أرض فهو يزرعها أو رجل منح أرضا فهو يزرع مامنح ورجل استكرى أرضا بذهب أوفضة . هذا ليس من كلام النبي صلى الله عليه وسلم ، قال النسائى ميزه اسرائيل عن طارق فأرسل الكلام الاول وجعل الآخر من كلام سعيد أخبرنا أحمد بن سليمان ثنا عبيد الله بن موسى أنا اسرائيل عن طارق عن سعيد قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المحاقلة قال سعيد فذكر نحوه ، ورواه سفين الثورى عن طارق أخبرنا محمد بن على وهو ابن ميمون ثنا محمد ثنا سفين عن طارق قال سمعت سعيد بن المسيب يقول لايصلح الزرع غير ثلاث أرض يملك رقبتها أو منحة أو أرض بيضاء يستأجرها بذهب أو فضة وروى الزهرى الكلام الاول عن سعيد فأرسله أخبرنا الحرث بن مسكين قراءة عليه وأنا أسمع عن ابن القسم حدثنى مالك عن ابن شهاب عن سعيد بن المسيب أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن المحاقلة والمزابنة رواه محمد بن عبد الرحمن بن لبيبة عن سعيد بن المسيب فقال عن سعد ابن أبى وقاص أخبرنا عبيد الله بن سعد بن ابراهيم ثنا عمى ثنا أبى عن محمد بن عكرمة عن محمد بن عبد الرحمن بن لبيبة عن سعيد بن المسيب عن سعد بن أبى وقاص قال كان أصحاب المزارع يكرون فى عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم مزارعهم بما يكون على الساقى من الزرع فجاؤا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يكروا فاختصموا فى بعض ذلك فنهاهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بذلك وقال أكروا بالذهب والفضة . هذا ظاهر فى إباحة الكراء قد تقدم الكلام فى سنده قال النسائى وقد روى هذا الحديث سليمان عن رافع فقال عن رجل من عمومته فذكر ماقدمناه من صحيح مسلم ثم قال أيوب لم يسمعه من يعلى وذكر الطريق التى فيها كتب إلى وقد رويناها من مسلم ثم قال رواه سعيد عن يعلى بن حكيم وذكر ثم قال رواه حنظلة بن قيس عن رافع واختلف على ربيعة فى روايته فذكره من طريق الليث ومن طريق الأوزاعى ومن طريق مالك وسفين كلهم عن ربيعة ثم قال رواه يحيى ابن سعيد عن حنظلة ورفعه كما رواه ملك عن ربيعة وذكره ثم قال رواه سالم

ابن عبد الله بن عمر عن رافع بن خديج واختلف على الزهرى فيه وذكره من طريق مالك وشعيب بن أبى حمزة فأرسله شعيب قال عن الزهرى بلغنا أن رافع بن خديج يحدث أن عمه يزعم وكان شهد بدراً أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن كراء الأرض هذا صريح فى النهى عن الكراء قال النسائى ورواه عثمان ابن سعيد عن شعيب ولم يذكر عمه ورواه نافع عن رافع واختلف عليه فذكره من طريق موسى ابن عقبة وابن عون وأيوب وكثير بن فرقد وعبد الله بن عمرو ابن دينار وحفص بن غياث وهشام كلهم عن نافع ثم قال رواه ابن عمر عن رافع وذكره من طريق عمرو بن دينار واختلف على عمرو بن دينار وذكر ست طرق اليه ثم قال جمع سفين بن عيينة الحديثين ، وقال ابن عمر وجابر أخبرنا عبد الله ابن محمد بن عبد الرحمن بن المسور ثنا سفين بن عيينة عن عمرو بن دينار عن ابن عمر وجابر نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الثمر حتى يبدو صلاحه ونهى عن المخابرة كراء الأرض بالثلث والربع هذا صريح فى تفسير المخابرة بالكراء لكنه يحتمل لأن يكون سمى المزارعة أو المخابرة كراء ، قال النسائى رواه أبو النجاشى عطاء بن صهيب واختلف عليه فيه ذكره ، ثم قال ورواه بكير بن عبد الله بن الأشج عن أسيد بن رافع فجعل الرواية لأخى رافع أخبرنا محمد بن حاتم أنا حبان ثنا عبد الله بن المبارك عن ليث حدثنى بكير بن عبد الله بن الأشج عن أسيد بن رافع بن خديج أن أباه رافع بن خديج قال لقومه قد نهانا رسول الله صلى الله عليه وسلم اليوم عن شىء كان لكم نافعاً وأمر طاعة وخير نهى عن الحقل وذكر حديث عيسى بن سهل بن رافع بن خديج المتقدم عن أبى داود ولفظ النسائى فيه أخبرنا محمد بن حاتم أنا حبان أنا عبد الله أنا سعيد بن يزيد أبو شجاع قال حدثنى عيسى بن سهل بن رافع بن خديج قال إنى ليتيم فى حجر جدى رافع ابن خديج وبلغت رجلا وحججت معه فجاء أخى عمران بن سهل بن رافع بن خديج فقال يا أبتاه انا قد أكرينا أرضنا فلانة بمائتى درهم فقال يا بنى دع ذلك فان الله سيجعل لكم رزقا غيره فان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد نهى عن كراء الأرض هذا صريح فى أنه فهم أن النهى عن كراء الأرض مطلقاً ولو بالدراهم قال النسائى وذكر قول ابن زيد بن ثابت المتقدم ذكر الاختلاف المأثور فى المزارعة عن ابن عون كان محمد يقول الأرض عندى مثل مال المضاربة وكان لا يرى بأساً أن يدفع أرضه إلى الاكار [1] على أن يعمل فيها بنفسه وولده وأعوانه وبقره ولا ينفق

---

(١) الاكار : الزراع . قابلت اكثر الاحاديث بأصولها من الكتب الستة .

شيئا وتكون النفقة كلها من رب الارض ، هذا ابن سيرين وهو امام يلحق الارض بالمضاربة وهو قدوة قال النسائى أخبرنا قتيبة ثنا الليث عن محمد بن عبد الرحمن عن نافع عن ابن عمر رضى الله عنهما أن النبى صلى الله عليه وسلم دفع إلى يهود خيبر نخل خيبر وأرضها على أن يعملوها بأموالهم وأن لرسول الله صلى الله عليه وسلم شطر مايخرج منها . وعن ابن عباس أن خير ما أنتم صانعون أن يؤاجر أحدكم أرضه بالذهب والورق . وعن ابرهيم وسعيد بن جبير أنهما كانا لا يريان بأسا باستئجار الارض البيضاء . هذا كله من سنن النسائى الصغير الذى هو روايتنا ووقفت على هذا المكان من النسائى الكبير ولم أر فيه كبير زيادة على ذلك وفيه عن حنظلة بن قيس سألت رافع بن خديج عن كراء الارض البيضاء بالذهب والفضة فقال حلال لا بأس به ذلك فرض الارض . رواه يحيى بن سعيد عن حنظلة بن قيس ورفعه كما رواه مالك بن ربيعة أخبرنا يحيى بن حبيب عن ابن عربى فى حديثه عن حماد بن زيد عن يحيى عن حنظلة بن قيس عن رافع بن خديج قال نهانا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن كراء أرضنا ولم يكن يومئذ ذهب ولا فضة وكان الرجل يكرى أرضه بما على الربيع والاقبال وأشياء معلومة وساقه . وأما سنن ابن ماجه فقد قرأته جميعه على أقضى القضاة جمال الدين أبى بكر محمد ابن عبد العظيم السقطى رحمه الله بأجازته من أبى بكر عبد العزيز بن أحمد ابن عمر بن باقا أخبرنا أبو زرعة طاهر بن محمد بن طاهر المقدسى رحمه الله بجميع الكتاب خلا الجزء الاول والعاشر والسابع عشر وهو الاخير فبالاجازة منه بأجازته عن أبى منصور محمد بن الحسين بن أحمد بن الهيثم المقومى ان لم يكن سماعاً ثم ظهر سماعه بعد ذلك قال أخبرنا أبو طلحة القسم بن أبى المنذر الخطيب قال ثنا أبو الحسن على بن ابرهيم بن سلمة بن بحر القطان ثنا أبو عبد الله محمد بن يزيد بن ماجه رحمه الله . وكانت قراءتى لهذا الكتاب على ابن السقطى رحمه الله فى مجالس آخرها يوم الثلاثاء الثالث من شهر ربيع الاول عام ست وسبعمائة بجامع الاقمر بالقاهرة قال ابن ماجه حدثنا محمد بن يحيى ثنا عبد الوارث عن الثورى عن منصور عن مجاهد عن أسيد بن ظهير ابن أخى رافع بن خديج عن رافع قال كان أحدنا اذا استغنى عن أرضه أعطاها بالثلث والربع والنصف واشترط ثلاث جداول والقصارة وماسقى الربيع وكان العيش اذ ذاك شديداً وكان يعمل فيها بالحديد وماشاء الله ويصيب منها منفعة فأتانا رافع بن خديج فقال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن أمر كان لنا نافعا وطاعة الله ورسوله صلى الله عليه وسلم أنفع لكم إن

رسول الله صلى الله عليه وسلم نهاكم عن الحقل ويقول من استغنى عن أرضه فليمنحها أخاه أو ليدع . القصارة بالضم مابقى فى السبل بعد مايداس ، قال ابن ماجه أيضاً حدثنا محمد بن الصباح أنا سفين بن عيينة عن عمرو بن دينار قال قلت لطاووس ياأبا عبد الرحمن لو تركت هذه المخابرة فانهم يزعمون أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عنه قال قال أى عمرو إنى أعينهم وأعطيهم إن معاذ بن جبل أخذ الناس عليها عندنا وان أعلمهم يعنى ابن عباس أخبرنى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم ينه عنها ولكن قال لان يمنح أحدكم أخاه خير له من أن يأخذ عليها أجراً معلوماً . والظاهر أن الذى كان يفعله طاووس هو المخابرة المكروهة وكان يكره كراء الأرض قال ابن ماجه حدثنا أحمد بن ثابت الجحدرى ثنا عبد الوهاب عن خالد عن مجاهد عن طاوس أن معاذ بن جبل أكرى الأرض على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبى بكر وعمر وعثمان على الثلث والربع فهو يعمل به إلى يومك هذا . وبوب ابن ماجه فى (معاملة خيبر) معاملة النخيل والكروم لكنه لم يذكر فى احاديث الباب إلا النخل والأرض معاذاً رضى الله عنه أعلم الناس بالحلال والحرام . هذه أحاديث الكتب الستة التى هى أصول الاسلام وهى كافية لمن أحاط بها ولا يبقى بعدها إلا فهم يؤتيه الله من يشاء . وذكر البيهقى من طريق حماد بن سلمة أنا عبيد الله بن عمر فيما يحسب عن نافع عن ابن عمر أن النبى صلى الله عليه وسلم قاتل أهل خيبر حتى ألجأهم إلى قصرهم فغلب على الأرض والنخل والزرع فقالوا يامحمد دعنا نكن فى هذه الأرض نصلحها ونقوم عليها ولم يكن لرسول الله صلى الله عليه وسلم ولا لأصحابه غلمان يقومون عليها فأعطاهم خيبر على أن لهم الشطر من كل نخل وزرع وشىء مابدا لرسول الله صلى الله عليه وسلم وكان عبد الله بن رواحة يأتيهم كل عام يخرصها عليهم ثم يضمنهم الشطر فشكوا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فى عام شدة خرصه وأرادوا أن يرشوه فقال ياأعداء الله تطعمونى السحت لقد جئتكم من عند أحب الناس إلى ولأنتم أبغض إلى من عدتكم من القردة والخنازير ولا يحملنى بغضى اياكم وحبى إياه على أن لا أعدل عليكم فقالوا بهذا قامت السموات والارض . قوله كل عام فيه نظر فان خيبر فتحت فى صفر سنة سبع وابن رواحة استشهد فى مؤتة فى سنة ثمان فمدة حياته بعد فتح خيبر سنة ونصف . وقد سمعت سنن الدار قطنى رحمه الله جميعه على شيخنا الحافظ عبد المؤمن الدمياطى رحمه الله قال أنا الحافظ يوسف ابن خليل سماعاً عليه بقراءتى أنا ابو الفتح ناصر الدين محمد الوترى انا اسمعيل

السراج المعروف بالأحسد أنا أبو طاهر بن عبد الرحمن بن أبي الحسن على ابن عمر بن أحمد بن مهدي الحافظ الدار قطني ثنا عبد الله بن محمد بن عبد العزيز ثنا محمد بن حميد ثنا عبد الرحمن بن مغرا عن عبيدة الطبي عن عبد الحميد عن عبد الرحمن بن سالم عن عبد الله بن عمر عن عائشة أن النبي صلى الله عليه وسلم خرج في مسير له فاذا هو بزرع يهتز فقال لمن هذا الزرع قالوا لرافع بن خديج فأرسل اليه وكان اخذ الارض بالنصف او الثلث فقال انظر نفقتك في الارض فخذها من صاحب الارض وادفع اليه ارضه وزرعه . هذا من رواية عائشة رضي الله عنها موافقاً لما تقدم من الحديث مثله والظاهر انها كانت مزارعة وكان البذر من المالك أو يكون كالحديث الذي من زرع في ارض قوم بغير اذنهم ، ويكون الاذن هنا كلااذن لفساده فهذا ايضاً مما ينظر فيه . وبالاسناد إلى الدارقطني حدثنا ابن صاعد ثنا يوسف القطان وشعيب بن ايوب قال ثنا ابن نمير عن عبيد الله عن نافع عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ عامل اهل خيبر بشطر مايخرج من الزرع والنخل وقال يوسف من النخل والشجر وقال ابن صاعد وهم في ذكر الشجر ولم يقله غيره . وفي تصنيف ابي بكر بن أبي شيبة حدثنا شريك بن عبد الله عن ابرهيم ابن مهاجر قال سألت موسى بن طلحة فحدثني ان عثمان اقطع خبابا ارضاً وعبد الله ارضاً وصهيباً ارضا فكلاجاري رأيته يعطى ارضه بالثلث والربع عبد الله وسعداً حدثنا ابو الاحوص عن ابرهيم بن مهاجر عن موسى بن طلحة قال سعد وابن مسعود يزارعان بالثلث والربع . حدثنا ابن ابي زائدة عن حجاج عن ابي جعفر قال عامل رسول الله صلى الله عليه وسلم اهل خيبر على الشطر ثم ابو بكر وعمر وعثمان وعلى ثم اهلوهم إلى اليوم يعطون الثلث والربع . حدثنا ابن ابي زائدة وابو الاحوص عن كليب بن وائل قال قلت لابن عمر رجل له ارض وليس له بذر ولا بقر فأعطاني ارضه بالنصف فزرعتها ببذري وبقري ثم قاسمته على النصف قال حسن حدثنا وكيع عن سفين عن الحرث بن حصيرة عن صخر بن الوليد عن عمرو وصليع عن على انه لم ير بأساً بالمزارعة على النصف . حدثنا وكيع عن سفين عن اسمعيل ابن ابي خالد عن رجل عن انس قال ارضي وبعيري سواء . حدثنا ابن عيينة عن عمرو سالماً يقول اكثر ابن خديج على نفسه والله لنكريها كراء الابل . هذا مشكل لما قدمناه من رواية جابر وابي هريرة وغيرهما . وبالاسناد قال حدثنا ابو مسهر عن اسمعيل بن ابي خالد عن ابن الاسود أنه كان يزارع اهل السواد حياة ابيه حدثنا الفضل بن دكين عن الفضل بن عياض عن عبد الرحمن بن الاسود فقال كنت ازرع

بالثلث والربع واحله إلى علقمة والاسود فلورأوا به بأساً لنهونى . حدثنا حفص عن عمر عن يحيى بن سعيد ان عمر بن عبد العزيز كان يأمر باعطاء الارض بالثلث والربع . حدثنا عبدالوهاب الثقفى عن خالد الحذاء ان عمر بن عبد العزيز كتب الى عدى ان يزارع بالثلث والربع . حدثنا فضيل بن عياض عن هشام عن القسم وابن سيرين وانهما كانا لا يريان بأساً ان يعطى الرجل ارضه على ان يعطيه الثلث أو الربع أو العشر ولا يكون عليه من النفقة شيء . حدثنا ابو اسامة عن هشام بن عروة قال كان أبى لا يرى بكراء الأرض بأسا . حدثنا وكيع ثنا شريك عن عبد الله بن عيسى قال كان لعبد الرحمن بن أبى ليلى أرض بالتوراه وكان يدفعها بالثلث فيرسلنى فأقاسمهم . ممن كره أن يعطى الأرض بالثلث رافع بن خديج ثابت بن الضحاك جابر ورواياتهم . حدثنا عمر بن أيوب عن جعفر بن برقان عن ثابت بن الحجاج عن زيد بن ثابت قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المخابرة قال وما المخابرة قال أن تأخذ الارض بنصف أو ثلث أو ربع حدثنا على بن مسهر عن الشيبانى عن حبيب بن أبى ثابت قال كنت جالسا مع ابن عباس فى المسجد الحرام إذ أتاه رجل فقال إنا نأخذ الارض من الدهاقين فأعتملها بيدى وبقرى فآخذ حقى وأعطيه حقه فقال له خذ رأس مالك ولا ترد عليه شيئا فأعاد عليه ثلاث مرات كل ذلك يقول له هذا عن خالد الحذاء أنه كره المزارعة بالثلث والربع حدثنا حفص عن الاعمش عن ابرهيم أنه كره أن يعطى الأرض بالثلث والربع . حدثنا وكيع ثنا سفين عن منصور قال لا يصلح من الزرع الا الارض تملك رقبتها أو أرض يمنحها رجل . حدثنا حرب بن عبد العزيز بن رفيع عن رفاعة بن رافع بن خديج قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المزارعة والاجارة إلا أن يشترى الرجل أرضا أو تمار ثم قال أعار أبى أرضا من رجل فزرعها وبنى فيها بنيانا فخرج اليها فرأى البنيان فقال من بنى هذا فقالوا فلان الذى اعرته فقال أعوض مما أعطيته فالوا نعم قال لا أخرج حتى يهدموه . عن عكرمة لا بأس بكراء الارض بالطعام عن ابراهيم لا بأس أن يستأجر الرجل الارض البيضاء بالحنطة . زياد بن أبى مسلم سألت سعيد بن جبير بن ابى عروبة عن يعلى بن حكيم عن سليمان بن يسار عن رافع بن خديج قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من كانت له ارض فليزرعها أو ليزرعها اخاه ولا يكريها بثلث ولا بطعام مسمى . حدثنا عبدة ابن سليمان عن سعيد بن ابى عروبة عن قتادة عن سعيد بن المسيب انه قال لانرى بأساً أن يعاج الرجل النخل ويقوم عليه بالثلث والربع مالم يرهو فيه شيئا . عن

الحسن أنه كان يكره ذلك بأجر معلوم . عن ابراهيم كان يكره كل شيء يعمل بالثلث والربع عن حماد قال كان يكره أن يستأجر الأجير فيقول لك ثلث أو ربع مما تخرج أرضي هذه .

﴿ فصل ﴾

لنقتصر من الحديث والآثار على ماذكرناه ونأخذ فى كلام العلماء بعده قال الشافعى رضى الله عنه فى الام فى كتاب اختلاف العراقيين وهما أبو حنيفة وابن أبى ليلى عن أبى يوسف رحمه الله فى باب المزارعة : وإذا أعطى الرجل أرضاً مزارعة بالنصف أو الثلث أو الربع أو أعطى نخلا أو شجراً معاملة بالنصف أو أقل من ذلك أو أكثر فان أبا حنيفة كان يقول هذا كله باطل وكان ابن أبى ليلى يقول ذلك جائز بلغنا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه أعطى خيبر بالنصف فكانت كذلك حتى قبض وخلافة أبى بكر وعامة خلافة عمر بن الخطاب وبه نأخذ ولنا قياس هذا عندنا مع الأثر الاترى أن الرجل يعطى الرجل مالا مضاربة بالنصف ولا باس بذلك وقد بلغنا عن عمر بن الخطاب وعن عبد الله بن مسعود وعن عثمان أنهم أعطوا مالا مضاربة وبلغنا عن سعد بن أبى وقاص وابن مسعود أنهما كانا يعطيان أرضهما بالربع والثلث . هذا الكلام مع قوله وبه نأخذ من كلام أبى يوسف أخذ بقول ابن أبى ليلى وترك قول أبى حنيفة ، قال الشافعى وإذا دفع الرجل إلى الرجل النخل أو العنب يعمل فيه على ان للعامل نصف الثمرة أو ثلثها أو ماتشارطا عليه من جزء منها فهذه المساقاة الحلال التى عامل عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم اهل خيبر ، وإذا دفع الرجل إلى الرجل أرضا بيضاء على ان يزرعها المدفوعة اليه فما اخرج الله منها من شيء فله جزء من الأجزاء فهذه المحاقلة والمخابرة والمزارعة التى نهى عنها رسول الله صلى الله عليه وسلم فأحللنا المعاملة فى النخل خبراً عن رسول الله ﷺ ولم يكن تحريم ماحرمنا أوجب علينا من إحلال ماحللنا ولم يكن لنا ان نصرح باحدى سننه الاخرى ولم نحرم مايحرم ماحل كما لا نحل بما احل ماحرم ولم أر بعض الناس سلم من خلاف النبى صلى الله عليه وسلم من واحد من الامرين لا الذى احلهما جميعاً فأماماروى عن سعد وابن مسعود أنهما دفعا من ارضيهما مزارعة مما لا يثبت مثله اهل الحديث ولو اثبته ماكان من احد مع رسول الله صلى الله عليه وسلم حجة واما قياسه وما أجاز من النخل والارض على المضاربة فعهدنا بأهل الفقه يقيسون ماجاء عمن دون النبى صلى الله عليه وسلم على ماجاء عنه ﷺ وعكس هذا جهل وهو ايضاً غلط فى القياس إنما اجزنا المضاربة وقد جاء عن عمر وعثمان انها كانت قياسا على

المعاملة فى النخل فكانت قياساً لا متبوعة مقيسا عليها فان قال كيف تشبه المضاربة المساقاة قيل النخل قائمة لرب المال دفعها ان يعمل فيها المساقى عملا يرجى صلاح ثمرتها على ان له بعضها فلما كان المال المدفوع قائما لرب المال فى يدى من دفع اليه يعمل عملا يرجو به الفضل جاز أن يكون له بعض ذلك الفضل على ماتشارطا عليه فكان فى مثل معنى المساقاة فان قال ولم لايكون هذا فى الارض قيل الارض ليست بالتى تصلح فيؤخذمنه الفضل إنما يصلح فيهاشىء من غيرها وليس بشىء قائم يباع ويؤخذ فضله كالمضاربة ولا شىء مثمر بالغ فيؤخذ ثمره كالنخل وانما هو شىء يحدث فيها ثم ينصرف لا فى معنى واحد من هذين فلا يجوز أن يكون قياساً عليهما وهو مفارق لهما فى المبتدأ والمتعقب ولو جاز أن يكون قياساً ماجاز أن يقاس شىء نهى عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم . وقال الشافعى رضى الله عنه فى مختصر المزنى اخبرنا سفين بن عيينة قال سمعت عمرو بن دينار يقول كنا نخابر ولا نرى بذلك بأساً حتى اخبرنا رافع بن خديج ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عنها فتركناها لقول رافع قال الشافعى والمخابرة استكراء الارض ببعض مايخرج منها ودلت سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم فى نهيه عن المخابرة على ان لا تجوز المزارعة على الثلث والربع ولا على جزء من الاجزاء لانها مجهولة ولا يجوز الكراء الا معلوماً ويجوز كراء الارض بالذهب والورق والعبد وما ينبت من الارض او على صفة تسميه كما يجوز كراء المنازل واجارة العبيد انتهى كلام الشافعى رضى الله عنه فأما وجوب العمل بالسنن كلها وان لا ترد إحدى السنتين الاخرى فصحيح وذلك الواجب على كل مسلم واما المشابهة بين المضاربة والمساقاة فصحيح واما قطع الشبه بين المساقاة والمزارعة فصحيح وان كان المشابهة التى بين المضاربة والمساقاة لم توجد بين المساقاة والمزارعة ولكن بينهما اكثرها فلولم يرد نهى عنها لكان لالحاقها بها وجه لا يشترط فى المشابهة فى القياس تمام المشابهة ولا نكتفى بادناها بل نعتبر مايشير الى المأخذ وهو هنا كذلك وحرف المسئلة تحقيق النهى عن المزارعة وقد جاء فى حديث ابن خديج وعليه بنى الشافعى رضى الله عنه وسنتكلم عليه وسواء اثبت اولم يثبت فما نصنع بالمزارعة التى كانت فى خيبر وقد صرح بأنه عاملهم على شطر مايخرج منها من ثمر وزرع فنحن نقطع بصحة تلك المزارعة وغاية مايعتذر به المانعون من المزارعة ان يقولوا ان تلك المزارعة كانت تبعاً للمساقاة ونحن نقول ان الاصل انه متى جاز شىء فان الجواز يكون اصلا فيه ولا نقول انه بطريق التبعية حتى يرد دليل يقتضى ذلك فههنا معنا دليل

مقطوع به على جوازها فان صح نهى عنها احتجنا الى الجمع بين الحديثين اما بحمل مزارعة خيبر على التبعية واما بطريق وان لم يصح النهى فلا معارضة فتقرر مزارعة خيبر دليلا على الصحة وتقوية لمراعاة الشبه بين المساقاة والمزارعة وان قصرت عن المشابهة بين المساقاة والمضاربة . واما ماورد عن سعد بن أبى وقاص وابن مسعود رضى الله عنهما من أنهما كانا يعطيان من ارضهما بالثلث والربع فقد رواه جماعة وقد ذكرنا عن البخارى انه علقه عن قيس بن مسلم عن ابى جعفر عنهما وعن على رضى الله عنه ، وايضا قدمنا الاسناد اليهما من طريق ابن ابى شيبة من طريقين احداهما شريك بن عبد الله عن ابرهيم بن مهاجر عن موسى بن طلحة عنهما والاخرى ابو الاحوص عن ابرهيم بن مهاجر عن موسى بن طلحة عنهما وموسى ابن طلحة مجمع عليه وقد ادركهما وابرهيم بن مهاجر روى له مسلم فى صحيحه وشريك وابو الاحوص متقاربان وشريك روى له مسلم وابو الاخوص متفق عليه فهذا الاثر لو كان حديثا لم يبعد القول بصحته فكيف وليس بحديث وابن يوجد مذهب عالم بسند مثل هذا فلا ادرى توقف الشافعى فيه من اى وجه ولعله لا يرضى شريكا وابا الاحوص اولم يقف على اسنادهما اوغير ذلك والله اعلم ونحن قد بلغنا فلا عذر لنا مع من ورد مثل ذلك عنهما من الصحابة والتابعين وهم خلق كثير قد تقدموا فى تضاعيف كلامنا بحيث يحصل من مجموع ما قدمناه كالعلم الضرورى بثبوت ذلك مزارعة النبى صلى الله عليه وسلم فى خيبر ويعضد ذلك اشتهار الكلام فى رواية رافع بن خديج وإمكان تأويلها كما سنذكر ذلك ان شاء الله تعالى وقد جوز الشافعى رضى الله عنه المساقاة فى الكرم ولم يقل احد من رواة الحديث ان خيبر كان بها كرم وان كان بعض الاصحاب انه قاله نصاً والصحيح انه قياس وقد اتقنت ذلك فى شرح المنهاج ، والكرم لا يساوى النخل فى جميع وجوهه ولكن فى بعضها وفى وجوب الزكاة فكما جاز قياس الكرم على النخل فى المساقاة يمكن ان يجوز قياس المزارعة على المساقاة لو لم يرد فيها فكيف وقد ورد فيما كان فى خيبر من زرع ولم يرد فى حديث من الاحاديث ان ذلك انما جاز لاجل التبعية والاصل انما جاز فى الشيء يجوز فيه من حيث هو من غير شرط انضمام الى غيره فلا تثبت هذه الشرطية الا بدليل ولم ارفيما وقفت عليه من كلام الشافعى تصريحا بالتأقيت ولا باللزوم وقد بالغ الاصحاب فى ذلك فذكر القاضى ابو الطيب فى تعليقته من بحث اصحابنا مع الحنفية انهم احتجوا لابى حنيفة وزفر فى ابطالهما المساقاة بنهيه صلى الله عليه وسلم عن الغرر والمساقاة غرر لانا لا ندرى اتسلم الثمرة ام لا وبنهيه

صلى الله عليه وسلم عن المخابرة وادعوا بأنها المساقاة وبأن من شرطها ان تكون المدة معلومة وهى فى معنى الاجارة والاجارة إذا كانت المدة مجهولة كانت باطلة ولان اصول البطيخ والقثاء والخيار تحتاج إلى الخدمة والتربية ولا يجوز أن يعامل عليها ببعض ثمائها ولا يجوز أن نستأجر راعيا لغنمه ببعض نمائها وبأن المزارعة لا تصح وهى مذكورة فى حديث خيبر وبأنه شرط عليهم اذا شاء اخرجهم وهذا الشرط لا يصح عندكم وبأن معاملة خيبر لم تكن مساقاة لان النبى صلى الله عليه وسلم فتحها عنوة واسترق اهلها فكانوا عبيداً المسلمين يعملون فى أراضيهم والذى شرط لهم طعمة جعلت لهم ليست أجرة وأجاب بأن نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الغرر وهذا لس ببيع ولو صح فالغرر ما تردد بين جائزين ليس أحدهما أغلب وعقد المساقاة ليس بغرر لان العادة انها تثمر كل سنة وأما المخابرة فليست كما فسروه بل هى استكراء الارض ببعض ما يخرج منها . والفرق بين المساقاة والمزارعة أن الارض يجوز اجارتها والاشجار لا يجوز اجارتها لهذا الغرض وعن دخول المزارعة فى خيبر بانها عندنا تجوز فى البياض الذى فى تضاعيف النخل . وأما العلم بالمدة فلان المسلمين أجمعوا على أن المساقاة بالمدة المجهولة غير جائز والخبر وان كان مطلقاً فيجب حمله على انه ذكر مدة كذا قال القاضى ابو الطيب وهو غير مسلم له ولم نجد نقله الاجماع على انه ذكر مدة كذا قال القاضى وانما اراد اجماع من قال بها من الطائفتين واما شرط اخراجهم اذا شاء فانما جاز ذلك الشرط فى زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم لان النسخ كان يجوز ذلك الوقت وكان الوحى ينزل عليه بالاحكام وقتاً فوقتا وعن كونهم عبيداً بأن عمر رضى الله عنه اجلاهم ولم يبلغ احداً منهم وانما جعلناه لازما لانه لو لم يكن لازما لكان فيه ضرر على العامل ، وقال القاضى حسين رحمه الله فى تعليقته انما قال اقركم لان اليهود لا يرون النسخ وكانوا يهوداً فشرط عليهم ذلك قطعاً لتوهم من يتوهم فيهم اللزوم ومثل هذا الشرط جائز له صلى الله عليه وسلم لانه كان يوحى اليه من الله تعالى ولا يجوز لواحد منا لعدم الوحى حتى يذكر مدة معلومة كما فى الاجارة قال والثمرة قسمان قسم يثمر ثمره يجب فيها العشر كالكروم والنخل فيجوز المساقاة عليها قولا واحداً وقسم يثمر ثمرة لا يجب فيها العشر وهو ماعدا النخل والكروم كالتفاح والخوخ ونحوها ففى جواز المساقاة عليها قولان القديم يجوز كالكروم والنخل، والجديد لا يجوز لان الخرص لا يتأتى فيها لان ثمارها مستترة بالاوراق ولا يجب فيها العشر واما المساقاة على شجر الفرصاد فيحتمل وجهين احدهما لا يجوز كسائر الاشجار والثانى يجوز لان المقصود منه الورق

واوراقها ظاهرة يمكن الاحاطة بها كثمار النخل واما البقول والزروع التى ليس لها اصل ثابت لا تجوز المساقاة عليها لان قضية المساقاة استحقاق العامل جزءاً من نماء الاصل وهل يجوز الخرص فى المساقاة كالزكاة واما الزكاة فلا خلاف فيها وانما الخلاف فى ان الخرص غيره او تضمين ولكن فى المساقاة وجهان احدهما يجوز لحديث ابن رواحة والثانى لا لانه ظن وتخمين والحديث لانه كان معاملة بين المسلمين والمشركين ويعفى فى المعاملة مع المشركين عما لا يعفى عنه بين اثنين من المسلمين والقولان فى جواز المساقاة على ما عدا الكرم والنخل سيان على القولين فى جواز الخرص فى الكرم والنخل فى المساقاة ان جوزنا لم تجز المساقاة فيما عداهما من الاشجار لان الخرص لا يتأتى فيها والاجاز لان الخرص على هذا القول ساقط الاعتبار فى المساقاة فاستوى فيها ما يخرص من الاشجار وما لا يخرص وقال القاضى حسين ايضاً رحمه الله ههنا اربعة عقود متقاربة فى الصورة مختلفة فى الحكم القراض والمساقاة جائزان والمخابرة والمزارعة باطلتان فالمزارعة على صورة المساقاة غير أنا فرقنا بينهما بالسنة قال الشافعى ولم نرد احدى سنتيه بالاخرى اشار إلى ان القياس هو التسوية بينهما فى الجواز والمنع لان كل واحد منهما عقد على العمل فى الشيء ببعض ما يخرج منه غير أنا اتبعنا فيها السنة والسنة فرقت بينهما فوردت فى المساقاة بالجواز فجوزناها ثم قال القاضى حسين ايضا رحمه الله المساقاة شبه بالعقود من حيث انها التزام عمل على الذمة ولا تبطل بموت العامل كما لا يبطل السلم بموت المسلم اليه اخذت شبها من بيع العين ومن حيث انها عقد لازم بعوض على العمل اخذت شبها من الاجارة فاشترط فيها التأقيت والقدر الذى يوقت به. هذا كلام القاضى ونحن نوافقه عليه إلا فى اللزوم واشتراط التأقيت فلا دليل عليه ولا يلزم من شبهها بالاجارة أن تعطى جميع أحكامها وقوله انها التزام عمل فى الذمة يمكن أن ينازع فيه ويقال انها إذن كالجعالة وليست بالتزام والذى يقول بأنها جائزة لازمة يلزمه أن يقول بهذا ودليله الحديث ويستغنى بذلك عن حمل قوله أقركم ما أقركم الله على أنه خاص بذلك الزمان بل يكون حكما ثابتا فى كل زمان فالقائل بأنها جائزة لازمة له أن يحتج بهذا ، وقال الشافعى رضى الله عنه وتجوز المساقاه سنين وأنا أقول بهذا فأقول يجوز التأقيت والاطلاق أما التأقيت فلشبهها بالاجارة وأما الاطلاق فلشبهها بالقراض وعملا بالحديث وأما اللزوم فلا يثبت أصلا ولا يأخذ من الاجارة حكما منه لمصادمة الجواز المقابل للزوم الذى دل عليه الحديث فألحقناها بالقراض فى ذلك وحقيقتها توكيل بجعل . وجعل

ابن حزم التأقيت فيها مفسداً ولا دليل له على ذلك . والذى دل الحديث عليه جوازها غير موقتة فان قال لا نقول بالجواز الافيما ورد فيه الحديث فيلزمه ان لا نقول بالجواز فى غير النخل وقد قال يجوز فى كل الشجر وادعى انه فى خيبر رمان ولم اجد ذلك فى كلام غيره ولو صح فعلى ظاهريته يلزم ان لا يجوز الا فى مثل ماكان فى خيبر من الاشجار والزرع لانها واقعة حال ولادليل فيها الا من الفعل والفعل لاعموم له فان احتج باطلاق الثمر والزرع قلنا ذلك لما كان فيها لا لغيره والذى صرحت الرواية أنه كان فيها من الشجر هو النخل لم يعلم غيره ، والشافعى انما ألحق الكرم به قياساً لا خبراً ولم يتردد قول الشافعى فى إلحاقه به لانه يشبهه فى جميع معانيه من بروز الثمرة ووجوب الزكاة والحاجة إلى العمل وغير ذلك .

﴿ فصل نلخص فيه ماتقدم من الاحاديث ﴾

اما حديث رافع رواه عنه حنظلة فى البخارى كان احدنا يكرى ارضه فيقول هذه القطعة لى فالنهى لذلك وابو النجاشى عنه عن عمه ظهير فى البخارى ايضا يؤاجرها على الربع وعلى الاوسق والتمر . وابن ح م عمر عنه ان النبى صلى الله عليه وسلم نهى عن كراء المزارع وقد اختلف الاصوليون هل الحجة فى المحكى أو الحكاية والبحث هنا فيه يقوى لما فيه من القرائن على ارادة المحكى ولاعموم فيه ، وحنظلة عنه عن عميه وهو لايقتضى منعها المختلف فيه قال الليث فيه انه لو نظر فيه ذو الفهم لم يجزه ، ومن صحيح مسلم ابن عمر عن رافع عن بعض عمومته ذكر فيه النبى صلى الله عليه وسلم انه نهى عن كراء الارض . وابن عمر ايضا عن رافع سمعت عمى وكانا شهدا بدرا يحدثان اهل الدار أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن كراء الارض . وسليمان بن يسار عن رافع عن رجل من عمومته نهانا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان نحاقل بالارض على الثلث والربع والطعام المسمى وامر رب الارض ان يزرعها او يزرعها وكره كراءها وماسوى ذلك ولم يسمعه ايوب من يعلى بن حكيم ، وقد كثرت طرق حديث رافع جدا ووجدناه اذا سمى شرح صورة لا يختلف فى بطلانها وتارة يطلق فاطلاقه يشبه ان يكون محمولا على ماسماه فلايؤخذ بعمومه لانه لم يحك لفظ النبى صلى الله عليه وسلم الذى يقتضى عموما فى تلك الواقعة وغيرها هذا مع قول الترمذى وغيره انه مضطرب والشافعى انما رواه من طريق ابن عمر عن رافع وهى احدى طرقه وقد اطلق فيها وابن عمر رضى الله عنهما ترك المزارعة لذلك تورعا لانه كان فى غاية الورع فلم تقم لنا حجة على التحريم بحديث المذكور بحيث ينشرح

الصدر بذلك، يحتمل ان يحمل النهي في حديثه على التنزيه لا على التحريم وليس الاضطراب الذي ذكره الترمذي وغيره مما يوجب رد هذا الحديث لان لكثرة الروايات لا نشك ان هذا الحديث حصل من رافع وانما الاضطراب في كونه تارة رواه وأرسله وتارة عن عمه وتارة عن عميه وتارة عن رجل من عمومته وذلك لا يقدح في صحته عن رافع ورافع صحابي ومرسله صحيح لا يمتنع انه سمعه من عمه وقد يكون بعد ذلك سمعه من النبي صلى الله عليه وسلم ولو لم يسمعه لكفى سماعه من عميه اومن احدهما فلا شبهة في ان الحديث له اصل وانما التردد في ان نهي النبي صلى الله عليه وسلم هل كان عاما أو في الصورة التي كانوا يفعلونها وهل هو محمول على التحريم او التنزيه هذان الامران هما محل التردد ومزارعة خيبر ترجح الحمل على التنزيه او على الصورة التي كانت تفعل خاصة والله اعلم . وادعى ابن حزم ان فعله صلى الله عليه وسلم في خيبر ناسخ لنهيه في اجارة الارض بجزء مما يخرج منها لانهما متعارضان وفعله في خيبر مستمر إلى وفاته صلى الله عليه وسلم فيعلم انه ناسخ للنهي عن مثله ، ونأخذ بالنهي فيما عدا ذلك فلا يجوز كراء الارض إلا احدى ثلاث خصال اما ان يزرعها صاحبها بنفسه وأعوانه واما ان يمنحها لغيره فان اشتركا في زراعتها في الآلة والبذر والبقر فحسن واما ان يعطيها لمن يزرعها ببذره واعوانه ويكون لصاحب الارض جزء من المغل النصف او الثلث ونحوه كقضية خيبر . واما حديث جابر فهو موافق لرافع في النهي عن كراء الارض وغير جائز أيضا كما تقدم عن أبي هريرة فعلم بذلك انه لم ينفرد رافع بن خديج برواية النهي وانها ثابتة من طريقه وطريق غيره ، وللاجوبة الأحد ثلاثة اما النسخ كما قال ابن حزم واما الحمل على الصورة الخاصة الواقعة منهم ويعترض على هذا بأن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب واما الحمل على التنزيه وهو عندي أقرب الاجوبة وهو اولى من جعل خيبر بطريق التبعية لانه يحتاج إلى دليل وليس بأقرب من سلوك المجاز والحمل على التنزيه والارشاد إلى مكارم الاخلاق ولا سيما في ذلك الزمان . واما اجارة الارض بذهب أو فضة أو طعام معلوم من غير ما يخرج منها فكلام رافع يقتضي انه لم يدخل في حديثه ولا يحمل مطلقه عليه ، واما حديث جابر وأبي هريرة فيحتمل انهما حكيا القصة التي حكاها رافع فهو حديث واحد واذا تبين بكلام رافع تخصيصه بسببه ووجوب الحمل عليه سلك في حديث جابر وفي حديث أبي هريرة ذلك ولذلك لا يمتنع على هذا الاحتمال كراؤها بذلك فيجوز في الارض كراؤها بذهب أو فضة

أو طعام من غيرها ويحتمل المنع لكثرة الاحاديث التى فى النهى عن الكراء واطلاقها ولاجل حديث ابن عباس رجحنا الاحتمال . وجوزنا الاجارة ولانقول ان الورع تركها بل هى جائزة لاتنافى الورع وان كان منحها خيراً منه والمزارعة عليها سواء أكان البذر من المالك أو من العامل وهى المخابرة كما فى قضية خيبر فالظاهر جوازهما لانه قد صح فى الاحاديث انه شرط على اليهود ان يعتملوها فى أموالهم فهى مخابرة بلاشك والتبعية لم يقم دليل عندنا عليها ولم تكن الأراضى التى فى خيبر قليلة بحيث يشق الدخول إلى النخل من غيرها فقد كان ازواج النبي صلى الله عليه وسلم يحصل لهم من التمر ثمانون وسقا ومن الشعير عشرون وسقا فان كان الكل على هذه النسبة فتكون الاراضى خمس خيبر وقال مالك انه يغتفر فى التبعية ان يكون الثلث ومااوجب الشافعى ومالك ان يحملا ذلك لاجل التبعية الاحديث رافع ونحوه قد حملناها على ماعلمت ومع ذلك فالورع التنزه عنها اعنى عن المزارعة والمخابرة كما فعله الرجل الصالح عبد الله بن عمر رضى الله عنهما فانه يحتمل ان يكون حديث لرسول الله صلى الله عليه وسلم أمر فيها يقتضى التحريم والمؤمن ينبغى له ان يحتاط لنفسه ويترك مالعله حرام .

فصل

من الآثار فى ذلك شيء كثير . وقد تقدم فى تضاعيف الحديث مايغنى عن اعادته .

﴿فصل﴾ ذكرت فى شرح المنهاج عن أحمد ان المساقاة تصح غير موقتة كالقراض وإنى كنت أود لو قال به أحد من أصحابنا حتى أوافقه فانى لا أعرف لاشتراط التوقيت دليلا قويا الا اللزوم ثم قلت فى اللزوم انى لم يبن لى دليل قوى على انها لا تكون الالازمة وذكرت هناك ان المساقاة اذا وردت على الذمة كان فيها شبه من بيع الدين بالدين لان العمل دين على العامل والثمرة وان لم تكن دينا لكنها معدومة فهى فى معنى الدين وبيع الدين بالدين على هذه الصورة مجمع على بطلانه وهذه الشبه انما تتحقق من لزومها فاذا قيل بأنها لاتلزم زال هذا الاشكال وأشبهت القراض وذكرت عن بعضهم انه حكى الاجماع على جواز اجارة الارض بالذهب والفضة وليس بصحيح لان جماعة كرهوها ومسئلة اجارة الارض والمساقاة على مابها من الشجر والمزارعة والمخابرة مسائل كثيرة وقد ذكرت منها فى شرح المنهاج مايسره الله لى ولم أجسر على مخالفة الائمة الاربعة فى المخابرة إلى جوازها وجواز المزارعة من غير تصريح بالاختيار وقلت انه لادليل على اشتراط توقيت المساقاة ولا على لزومها ولم أصرح باختيار فيها لانى كنت لم أتتبع جملة الاحاديث وأقوال

السلف وتحقيقها ولاشك ان الانسان بتتبع ذلك يحدث الله فيه قوة لمن يشاء وقد حدثت في قوة الآن لاختيار بعض ذلك وهو أن المساقاة غير لازمة وانه يجوز توقيتها واطلاقها من غير توقيت وان المزارعة والمخابرة بالاصطلاح اليوم وهو أن يدفع الارض لمن يزرعها امابيذر من عنده واما من المالك والمال بينهما جائزتان . والحاصل انهنا مسائل :(أحدها) مااتفق في خيبر وهو صحيح مقطوع به لتحققنا فعل النبي صلى الله عليه وسلم اياه ولايخالف في ذلك ابو حنيفة ولا غيره . (الثانية) .لواتفق مثل ذلك في زماننا بأن نفتح بلدا من بلاد الكفار عنوة وفيها نخل وارض قليل فانه يجوز لنا ان نقرها على ان يعملوها بالشطر كما فعل النبي صلى الله عليه وسلم وهذا لااعتقد أبا حنيفة ولاغيره يمنعه . (المسئلة الثالثة) ان الحال التي اتفق في خيبر هل كان مساقاة وعقداً من العقود حتى يثبت حكمه لكل اثنين من المسلمين أو كان تقريراً لليهود كما يقرهم بالجزية وقد أذن لهم في العمل فيها بالشطر تكرماً من النبي صلى الله عليه وسلم والمسلمين وهذا محتمل ولكن الذي فهمناه عن الصحابة ومن بعدهم هو الأول وهم اعلم منا بصورة الحال فنتبعهم في ذلك ونجوزها خبراً وقياساً على القراض ان لم يكن فرعاً لها لانه مجمع عليه فلذلك اختيارنا في المساقاة على النخل وجوازه ظن قوي ومن اقوى مراتب الظنون الفقهية التي تكاد تنتهي إلى القطع . (المسألة الرابعة) المساقاة على العنب قال بها كل من قال بالمساقاة على النخل إلا دواد فمنعها والمجوزون لها الظاهر أنهم انما أجازوها بالقياس وقيل نصاً وهو بعيد ولانه لم يصح انه كان في خيبر شجر غير النخل لكن يحتمل ان يتمسك القائل بالنصية بقوله مايخرج منها من ثمر وزرع . ولست اقول ان الواقع من ذلك عام لانه باطل بالضرورة لكن لوفرض حدوث شجر في غير خيبر غير ماكان موجودا حال الفتح والمقاتلة يحتمل ان يقال بدخوله في ذلك على قولنا ان العقد غير لازم ويدخل ما يحدث في الاذن والشرط عليه تبعا للموجود . (المسألة الخامسة) جواز المساقاة في غير النخل والعنب قال به مالك واحمد والشافعي في القديم وابو يوسف ومحمد وهو قوي قياسا على النخل وبالطريق التي ذكرناها في النصية ولكن ينبغي ان نتقيد بما يحتاج من الشجر إلى عمل أما مالا يحتاج إلى عمل فلا وجه للمساقاة عليه فانا اختار للقديم في هذه المسئلة مقيداً بهذا الشرط . (المسئلة السادسة) تأقيت المساقاة المختار عندي انه لايشترط ولا يفسد بل تجوز موقتة وغير موقتة لدلالة الحديث على الاطلاق وعدم الدليل على اشتراطه ولامعنى للتوقيت الا اذن مقيد بوقت فلا يضر . (المسئلة السابعة) لزوم

المساقاة لادليل عندي عليه فأنا أختار إلى انه غير لازم وسواء اعرف المتعاقدان هذا الحكم ام لا لان حكم الشارع يعرف حكمه العاقد أولم يعرف . ويحتمل ان يقال قضية خيبر تدل على جواز وقوع مساقاة غير موقتة ولا لازمة فنجيزها ونجيز معها أيضاً وقوع مساقاة موقتة لازمة مأخوذة من الاجارة فتكون المساقاة نوعين ، ويحتمل ان يقال يأخذ من قضية خيبر أصل مشروعيتها ومن القياس على الاجارة توقيتها ولزومها ويحمل عدم اللزوم في خيبر خاصاً فهو اولى من اضطراب القواعد ويحتمل أن يقال قضية خيبر انما كانت تقريراً والمعاملة في ضمنها ولهذا قال ابن أبي هريرة فانه لاجزية عليهم ولكنه ضعيف لان الجزية لم تكن نزلت ذلك الوقت في سورة براءة عند تجهيزه صلى الله عليه وسلم إلى تبوك وهذه كلها احتمالات ابديتها والظاهر خلافها ولم يكن لليهود استحقاق في خيبر فدك كان لهم نصفها ولهذا لما أجلاهم عمر رضي الله عنه قوم لاهل فدك النصف فأعطاهم اياه ولم يعط اهل خيبر شيئاً ، والذي ادعاه ابن أبي هريرة من اسقاط الجزية عنهم لكونهم خوله النبي صلى الله عليه وسلم لم يصح ، واما مازعموه من الكتاب لاهل خيبر فذلك باطل اختلقوه وتبين كذبهم فيه . (المسئلة الثامنة) المزارعة بالاصطلاح المشهور اليوم والمختار جوازها إلحاقا بالمساقاة وموافقة للأئمة العلماء من الصحابة ومن بعدهم الذين فعلوها واجازوها ويحتمل القول بمنعها لما فيه من النهي ، والصحيح الجواز . وتأويل النهي هذا هو الظاهر عندي مع ان الورع اجتنابه . (المسئلة التاسعة) المخابرة لاصطلاح المشهور اليوم والمختار جوازها لما قلناه ولثبوتها في حديث خيبر والاعتذار بالتبعية محتاج إلى دليل ولم أجده . (المسئلة العاشرة) اجارة الارض ولولا ماقدمناه من حديث ابن عباس وحديث زيد بن ثابت لكان الذي يظهر من الاحاديث منعه ويحتمل جوازه للحديث المرخص الذي في اسناده محمد بن عبدالرحمن بن ابي لبيبة ومحمد بن عكرمة لكن حديث ابن عباس يبين لنا ان النهي نهي تنزيه ، ولسنا نحتج بفهم ابن عباس بل بنقله عن النبي صلى الله عليه وسلم قوله خيرله من ان يأخذ عليها اجرا فيجوز اخذ الاجر وإن كان الاولى خلافه واما حديث زيد بن ثابت فصريح في الذهب والفضة وان كان في سنده مقال ولافرق بين كرائها بذهب او فضة اوطعام وان كان مالك منعها بالطعام واجازها بالذهب والفضة كما قاله الاكثرون وقال ابن عبد البر في التمهيد اختلف الناس في كراء الزرع فذهبت فرقة إلى ان ذلك لايجوز بوجه من الوجوه واحتجوا بحديث جابر واليه ذهب طاوس وابو بكر

عبد الرحمن بن كيسان الاصم وقال آخرون لايجوز الا بالذهب والورق واحتجوا بحديث رافع وقال آخرون جائز بكل معلوم واحتجوا بحديث رافع رواية حنظلة وإلى هذا ذهب الشافعي ذكر ابو جعفر الطحاوى فى مشكل الآثار حديث شريك عن أبى اسحق السبيعى عن عطاء بن ابى رباح عن رافع بن خديج قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من زرع فى أرض قوم بغير اذنهم فليس له من الزرع شيء ترد نفقته قال الطحاوى لا نعلم أحدا تعلق بهذا الحديث وقال به غير شريك ابن عبد الله النخعى فاما من سواه من أهل العلم على خلافه وهو عندنا قول حسن لما قد شده من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم هذا ولان بذر ذلك الرجل فى تلك الارض قد انقلب فيها فصار مستهلكا فيها ثم كان عنه بعد ذلك ماكان عنه مما هو خلافه وما كان سببه الا الارض التى كان بذر فيها فكان من حق ربها أن يقول للذى بذر فيها ما كان سببه الارض فهو لى دونك غير أنك انفقت فيه نفقة حتى كان عنها ما أخرجته أرضى فتلك النفقة لك فهذا قول حسن لا ينبغى خلافه ، وقد روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ماشده مما سنذكره فى الباب الذى يتلو هذا الباب ثم ذكر فى الباب المذكور ماتقدم عن النبي صلى الله عليه وسلم فى زرع ظهير ثم قال وكان هذا من جنس ماذكرناه فى الباب الاول فان المزارعة لما فسدت بما فسدت به عاد اطلاق صاحب الارض للزارع ماوزرعه فيها كلااطلاق وعاد حكمه إلى حكم من زرعها بغير أمر ربها ومثل ذلك الرجل يغرس ارض الرجل بغير أمره او يغرس فيها بأمره على معاملة فاسدة فسيلا فيصير نخلا انه يكون لرب الارض دون غارسه ويكون على رب الارض لغارسه ما انفقه فيه . والله أسأله التوفيق وهذا الذى ذكره الطحاوى من كون الزرع فى الارض بغير اذن او باذن فاسد لصاحبها قد ترجح عندى اختياره للحديث ولما ذكر الطحاوى ، وبالقياس على ولد الامة من زوج او واطيء بشبهة او غيرها فانه لسيدها والامة كالارض وماء الزوج وواطيء الشبهة كالبذر لافرق بينهما الا ان الماء ليس بمال والبذر مال فان صح الفرق بينهما من هذه الجهة والا فهما سواء . وقد زاد الطحاوى بجعله الفسيل اذا صار نخلا لصاحب الارض ولعل حجته انه صار جزءا من الارض فله حكمها وخرج عن حكم الفسيل المنفصل عن الارض بتأثير الارض فيه وفى كيفيته بخلاف الرفوف المنفصلة فى الدار ونحوها لم تتغير عن صفتها قبل الاتصال فلذلك لا يتغير ملكها وان صارت كالجزء وشاركت الشجر فى استتباع الارض والدار لها والمعتمد فى ذلك حديثان أحدهما حديث ظهير وقد تقدم والآخر قوله

صلى الله عليه وسلم من زرع في أرض قوم بغير اذنهم وهو في الترمذي من حديث شريك عن أبي اسحق عن عطاء عن رافع بن خديج وقال سألت محمد بن اسمعيل فقال هو حديث حسن وقيل ان عطاء لم يسمع من رافع بن خديج شيئاً ثم ذكر الطحاوي في باب بعده أحاديث معاملة خيبر وأحاديث النهي عن المزارعة وقال أجازهما أبو يوسف ومحمد وأما مالك فأجاز المساقاة وأبطل المزارعة وأبو حنيفة وزفر ابطلاهما جميعاً والشافعي يجيزهما إذا اجتمعا في أرض والمساقاة في النخل جميعا ولم يبن لنا ان المحاقلة التي نهي عنها من ذلك الجنس . (فرع) في فتاوى الشيخ ابى عمرو بن الصلاح رحمه الله سئل : بستان ليتيم أجر واليه بياض ارضه بالغة مقدار منفعة الارض وقيمة الثمرة ثم ساقى على سهم من الف سهم منها سهم لليتيم والباقي للمستأجر كما جرت به العادة ههنا في دمشق . أجاب رضي الله عنه إذا كان ذلك لا يعد في العرف غبناً فاحشاً في عقد المساقاة لسبب انضمامه إلى عقد الاجارة المذكورة وكونه نقصاً مجبورا بزيادة الاجرة موقوفاً به من حيث العادة فالظاهر صحتها والله اعلم . (فرع) قال أبو عبيد في كتاب الاموال في باب أرض العنوة تقر في أيدي أهلها ويوضع عليها الطسق وهو الخراج فذكر ما أمر عمر رضي الله عنه بوضعه على أهل السواد على كل جريب ثم قال ألا ترى ان عمر انما أوجب الخراج على الارض خاصة بأجرة مسماة في الارض وانما مذهب الخراج مذهب الكراء فكانه اكرى كل جريب بدرهم وقفيز في السنة وألغى من ذلك النخل والشجر فلم يجعل لها أجرة وهذا حجة لمن قال ان السواد فيء للمسلمين وانما اهلها فيها عمال لهم بكراء معلوم يؤدونه ويكون باقي ما يخرج من الارض لهم وهذا لا يجوز الا في الارض البيضاء ولا يكون في النخل والشجر لاقبالها لايكون بشيء مسمى فيكون بيع الثمر قبل ان يبدو صلاحه وقبل ان يخلق وهذا الذي كرهت الفقهاء من القبالة قال عبد الرحمن بن زياد قلت لابن عمر انا نتقبل الارض فنصيب من ثمارها قال ذلك الربا العجلان . وعن الحسن جاء رجل إلى ابن عباس فقال انقبل منك الايكة بمائة الف قال فضربه ابن عباس مائة وصلبه حيا . وعن ابن عباس القبالات حرام قال أبو عبيد معنى هذه القبالة المكروهة النهي عنها أن يتقبل الرجل النخل والشجر والزرع النابت قبل ان يستحصد ويدرك وهو مفسر في حديث سعيد بن جبير عن الرجل يأتي القرية فيتقبلها وفيها النخل والشجر والزرع والعلوج فقال لا تتقبلها فانه لاخير فيها قال أبو عبيد وانما أصل كراهة هذا أنه بيع ثمر لم يبد صلاحه ولم يخلق بشيء معلوم فأما المعاملة على الثلث والربع وكراء

الارض البيضاء فليسا من القبالات ولا يدخلان فيها وقد رخص في هذين ولا نعلم المسلمين إختلفوا في كراهة القبالات . وعن عمرو بن ميمون شهدت عمر بن الخطاب وسأله ابن حنيف فجعل يكلمه فسمعته يقول له والله لان وضعت على كل جريب من الارض درهماً وقفيزاً لايشق ذلك عليهم ولا يجهدهم قال أبو عبيد لم يأتنا في هذا حديث أصح من حديث عمرو بن ميمون . قلت صح وضع عمر رضي الله عنه الدرهم والقفيز على كل جريب وصح قول أبي عبيد لا نعلم المسلمين اختلفوا في كراهة القبالات وصح تفسيره القبالات المكروهة وتفسيرها بشيء مسمى والترخيص في سنن المعاملة على الثلث والربع وكراء الارض وأنهما ليسا من القبالات فيقتضي هذا ان المعاملة على الثلث والربع وكراء الارض في الشجر جائزة كما في الزرع وهي المساقاة وأما قوله في أرض السواد والغى النخل والشجر فكيف تلغى وفيها حق خلائق الا أن يقال انها لاجل ما حصل منها من أجرة الارض يغتفر ذلك كما في المساقاة المضمومة إلى الاجارة في هذا الزمان وأن الثمرة كانت في مقابلة العمل في الشجر فيحتج به لمن يجوز المساقاة على ان تكون كل الثمرة للعامل وليت شعري مايمنع من ان يجعل الدرهم والقفيز الذي وضعه عمر رضي الله عنه على كل جريب في مقابلة الارض والشجر جميعاً لينتفع بزرع الارض وثمر الشجر ولا غرر لانها تحمل بعضها بعضا بخلاف استئجار الشجر وحدها لثمرها فقد يمنعها الله تعالى على أنا نقول الارض أيضا قد يمنع الله تعالى زرعها فانما يمتنع ذلك في البيع أما الاجارة فينبغي ان يجوز فيها كما يستأجر الارض ليزرعها تستأجر الشجر لثمرها لا اجد فرقا بينهما ولا دليلا على بطلانهما وليس في كلام أبي عبيد تصريح بمنع اجارة الاشجار ولا لجوازها والله أعلم .

﴿فائدة فقهية﴾ كل من زرع أرضا ببذره فالزرع له الا أن يكون فلاحا يزرع بالمقاسمة بينه وبين صاحب الارض كعادة الشام فان الزرع يكون على حكم المقاسمة على ما عليه عمل الشام وأنا اراه وأرى وجهه من جهة الفقه ان الفلاح كانه خرج عن البذر لصاحب الارض بالشرط المعلوم بينهما فيثبت على ذلك وإذا عرف هذا وتعدى شخص على ارض وغصبها وهي في يد الفلاح فزرعها على عادة لا نقول الزرع للغاصب بل المغصوب منه على حكم المقاسمة وهذه فائدة جليلة تنفع في الاحكام .

كتاب الاجارة

﴿مسئلة﴾ في رمضان سنة خمس وثلاثين في رجل استأجر بلدا من مقطعها مدة معينة وصورة ماكتب في نسخة الاجارة لينتفع المستأجر بذلك مقيلا ومراحا

وللزارعة ان أمكن ثم ان بعض الأرض شرقت لم ينلها الرى ولا يمكن زرعها فهل يلزمه أجرة البلد كاملة . أجاب هذه العبارة جرت عادة العراقيين من الوراقين يكتبو نها حيلة لتصحيح الاجارة قبل الرى وأخبرنى ابن الرفعة ان القاضى تاج الدين ابن بنت الاعز علمها لهم وقد فكرت فى هذه العبارة مع علمى بأن القاضى تاج الدين متضلع بفقه وعلوم متعددة مجموعة إلى دين متين وصلابة فى الدين وهو وولداه شامة القضاة الذين ولوا الديار المصرية رحمهم الله وجزاهم عن أنفسهم خيراً ودينهم والذى استقر عليه رأيى فى هذه الاجارة انها باطلة لان حقيقتها الايجار لثلاث منافع مشكوك فى الثالثة منها ان خصصت الشرط بها وهو الظاهر فى هذا المكان أو فى جميعها ان أعدته إلى الجميع كما هو المعروف من مذهب الشافعى فى الاصول وعلى كل من التقديرين فالمعقود عليه غير معلوم لانه على تقدير عدم امكان الزرع لا يكون معقودا عليه وشرط الاجارة ان تكون المنفعة التى ترد الاجارة عليها معلومة وينبغى أن يتنبه الوراقون والشهود والقضاة والناس لذلك . وطريق تصحيح هذه الجملة ان يقال لينتفع المستأجر بذلك فيما شاء مقيلا ومراحاً وللزراعة ان أمكن وإذا قال كما قلناه لايحتاج ان نقول ان أمكن وحذفه أولى ، والفرق بين هذه العبارة والعبارة الاولى الا فى هذه عموماً وهو يكفى كما لوقال لجميع المنافع أو لتنتفع كيف شئت فانه يصح وله جميع المنافع فلذلك فى الارض ان عمم وهو أولى فيقول فيما شاء من وجوه الانتفاعات وان عمم فى المنافع الثلاث كان منماً لغيرها ويتخير بينها وله جميعها وإذا تعطل بعضها فالاجرة لازمة . وأما العبارة الاولى فلا عموم فيها بل هى ناصة على ثلاث منافع أحداها وهى الزراعة لا يصح الاستئجار لها قبل الوثوق بالرى ومالا يصح الاستئجار له وحده لايصح الاستئجار له مع غيره فان لم يعلقه على الأمكان فسد لذلك وان علقه فسد لما قدمناه من جهالة المنفعة المقصودة بالعقد والله أعلم . ولو أفرد وعلق على الامكان فسد لامرين احدها كون الاجارة للزراعة قبل الرى والثانى تعليقه على الشرط ، والمنفعة المقصودة بالعقد لابد بأن تكون مخيرة ممكنة عقب العقد والله أعلم .

﴿مسئلة﴾ فى جامع الصالح ببابه الشرقى صدر زقاق وفى ذلك الزقاق بابان متقابلان فى الحدين القبلى والبحرى فأراد الناظر على الجدار البحرى ان يدعمه بأعمدة يضع بعض كل منها فيه وبعضه فى الزقاق .

﴿اجاب﴾ لايجوز باجرة ولا بغير أجرة ضيق أو لم يضيق والاصل فى ذلك ان الزقاق يحكم بانه كان ممراً لاصحاب الابواب الثلاثة مملوكاً لهم فلما وقف صاحب

الجامع مكانه جامعاً حصل الوقف فى الممر تبعاً فيستحقه المسلمون بتلك الصفة لا يستحقون فيه إلا المرور وليس لهم إجارة كما ان لهم العبادة فى الجامع وليس لهم إجارة وليس لغيرهم أيضاً حق فى ذلك ولا لأحد أن يمنعهم وليس هذا ملكا لبيت المال حتى يقال أنه إذا لم يضيق يجوز التصرف فيما لم يضيق به لما نبهنا عليه وكذلك حال الشارع الذى كان ملكا لشخص خاص وقفه شارعاً للمرور ليس لأحد ان يتصرف فيه بغير ذلك بخلاف الشارع الذى هو للمسلمين ففيه الكلام المعروف من نصب الشركة فيه والخلاف فى ذلك وكونه إذا لم يضر يجوز ذلك للامام أولا وأما ما نحن فيه فلا والله أعلم . يصلح ان نذكر هذه المسئلة فى باب الصلح وفى باب إحياء الموات .

﴿مسئلة﴾ ما يقول السادة العلماء أئمة الدين فى شخص وقف وقفاً على أولاده وشرط أنه لا يؤجر أكثر من سنة واحدة ولا يعقد على ذلك ولا على بعضه عقداً اجارة ثانية حتى تنقضى مدة العقد الاول ويعود إلى يد الناظر ولا يتحيل على ذلك فقيه بحيلة شرعية وحكم بصحة ذلك حاكم من حكام المسلمين فأجره الناظر المستحق له يومئذ عشرين سنة هلاليات متواليات فى عشرين عقداً كل عقد منها سنة واحدة يتلو بعضها بعضاً ثم أقر الناظر المؤجر المستحق للوقف اقرارا صحيحاً شرعياً أنه لا يستحق فى منافع المأجور المعين فيه المدة المعينة فيه منع المستأجر المسمى فيه حقاً قليلا ولا كثيرا ولا أجرة ولا اجارة ولا استحقاق منفعة ولا دعوى ولا طلب بوجه ولا سبب ولان منافع المأجور المعين فيه يستحقها المستأجر استحقاقاً صحيحاً شرعياً بطريقة صحيحة شرعية فهل تصح الاجارة فى المدة المعينة أم لا نحكم انها مخالفة لما شرط الواقف ولم يدثر الوقف ولم ينهدم وإذا بطلت الاجارة فهل يؤاخذ باقراره المعين أم لا وإذا كان إقراره باطلا فهل يرجع المقر المؤجر على المستأجر بأجرة المثل فيما زاد عن المسئلة الأولى فى الاجارة المذكورة أم لا افتونا مأجورين .

﴿أجاب﴾ رضى الله عنه هذه أمور ملتبسة والظاهر انها صادرة عن أمور باطلة وان احتملت وجها من الصحة ، والذى أراه بطلان الاجارة وان المقر مؤاخذ باقراره ولا يعطى له شىء وان كان الوقف يستحق غيره معه يصرف اليه والا فيكون منقطع الوسط يصرف مصارف المنقطع الوسط والله أعلم انتهى .

قال الشيخ الامام رحمه الله تعالى :

﴿مسئلة﴾ وقعت فى المحاكمات رجل أجر داراً ثم باعها لغير المستأجر ثم تقايل المستأجر والبائع الاجارة هل يرجع ما بقى من المنافع إلى البائع أو المشترى قال

المتولى فى التتمة ان قلنا الاقالة عقد فالمنافع تعود إلى البائع ويصير كانه استأجر من المستأجر وان قلنا انها فسخ فالصحيح انها تعود أيضا لان الاقالة دفع العقد من حينه بلا خلاف . قلت وقوله بلا خلاف هو المشهور . ولنا طريقة أخرى بخلاف الخلاف فى الاقالة ففى وجه هى رفع العقد من حينه وهو الصحيح وفى وجه هى رفع العقد من أصله والوجهان كالوجهين فى الفسخ بالعيب مشهوران وفى الاقالة عند بعضهم ، وممن حكى الخلاف فيها الرافعى ولكن الرفع من حينه فيها أقوى منه فى الفسخ بالعيب وان كان هذا الاصح فيها . وبالجملة خرج لنا وجه فى مسئلتنا فى ان بقية المنافع يرجع بالاقالة إلى المشترى على القول بأنها فسخ كما هو جار فى الرد بالعيب وأما كونه فيها ضعيفا أو قويا فسيأتى ان شاء الله تعالى . وأما الفرق على القول بأنها فسخ فلا يتأتى وأما عودها إلى البائع على القول بأن الاقالة بيع فلا شك فيه لكن القول بأن الاقالة بيع ليس هو الصحيح من المذهب وانما تصحيح المتولى على قولنا بالفسخ أن المنافع تعود إلى البائع فبحسب ما بناه فى الرد بالعيب وسيأتى ان شاء الله تعالى وبه يتبين هل يسلم له هذا التصحيح أولا انتهى .

﴿مسئلة﴾ المسئلة بحالها الا ان الفسخ كان يرد بعيب ظهر المستأجر فهذه المسئلة هى الاصل والقول رجوع المنافع فيها إلى المشترى وهو قول أبى بكر ابن الحداد وصححه الشيخ أبو حامد فيما اظن وخالفه أبو زيد فقال انها ترجع إلى البائع وصححه صاحب البحر وكلام القاضى حسين والامام يقتضيه ، لكن ذلك بناء على طريقة المراوزة فى جواز البيع واستثناء المنفعة وان بيع العين المستأجرة مثلها واما على المذهب فى أن استثناء المنفعة تبطل البيع وان بيع العين المستأجرة صحيح فلا لاجل ذلك ليس لنا ان نتمسك فى التصحيح بذلك وقد قال ابن الرفعة هذا الذى يظهر له صحته وفيما قاله نظر الا ان يوافق المراوزة فى جواز استثناء المنفعة وهو لا يقول بذلك ولم يذكر له مستندا فى تصحيحه أكثر من حكاية كلام القاضى والامام وقد أجبنا عنه ومن الفرق بين هذا وبين طلاق الامة المزوجة حيث تعود منفعة البضع إلى المشترى بأن منفعة البضع لم تزل عن ملك السيد المزوج بالتزويج بدليل انها لو وطئت فى صلب النكاح بشبهة كان المهر له دون الزوج وإذا لم يزل ملكه عن ذلك بالتزويج انتقل بالبيع إلى المشترى على الحالة التى كان ملكه للبائع والبائع مع ملكه كذلك لا يقدر على التصرف فيه لتعلق حق الزوج به فكذلك المشترى فاذا زال حق زوج الامة زالت المنافع فعمل بالمقتضى ولا كذلك الاجارة فانها تنقل الملك إلى المستأجر فى المنفعة فى المرة

كما هو الصحيح والبيع اعتمد رقبة مسلوبة المنفعة فى تلك المدة فكيف يملك به والله أعلم .قلت لاشك ان بين طلاق الامة المزوجة وما نحن فيه فرقا والعود إلى المشترى فى طلاق الأمة أوضح ولاريبة فيه لما قاله . واما الاجارة فهى فى محل الاحتمال ولاينتهى الأمر فيها إلى تصحيح الرجوع إلى البائع تصحيحا ظاهرا فلا يلزم من الفرق المذكور الالحاق بوجه آخر خفى وان قصرت رتبته عنه فقد يكون حكم الأصل أظهر واقوى من حكم الفرع بكثير ، وعند ذلك أقول ان الاجارة إذا انفسخت برد بعيب أو باقالة وقلنا انها فسخ أو غيرهما ارتفع حكمها لأن هذا معنى الفسخ سواء أجعلناه رفعا من أصله أو من حينه ومقتضى ارتفاع العقد ارتفاع أحكامه فلو اعدنا المنافع إلى البائع لصار مالكا لها بغير عقد وليس مالكا للرقبة وهذا لانظير له لان المنافع إنما تملك بطريقين أحدهما ان تكون تابعة لملك الرقبة والثانى ان يكون ورد عليها عقد من إجارة أو وصية ونحوهما وذلك العقد مستمر الحكم والغرض هنا أنه ارتفع حكمه فكيف يملكها البائع ؛ نعم ان قلنا بجواز استثناء المنفعة كما قاله المراوزة فيصح ويكون ملكه المنفعة حينئذ بعقده الأول السابق على بيعه انما نقل بعض حكمه لاجميعه فلاجرم يصح هذا القول من أبى زيد لانه مروزى ومن القاضى والامام لأنهما تابعان لطريقة المراوزة ومن صاحب البحر إذا تبعهم ، على ان الامام وان قال ذلك على طريقة المراوزة ولم يرتض الحاق بيع العين المستأجرة باستثناء المنفعة ومال إلى الفرق بينهما كما قاله أكثر الاصحاب وكذلك الغزالى فى البسيط وقال ان الحكم بفساد الاستثناء لاينافى إجراء القولين فى بيع العين المستأجرة وان القياس فساد الاستثناء لولا ورود خبر فيه يشير بذلك إلى حديث جابر واستثناء ظهر جمله إلى المدينة وهذا الخبر قد اجاب الناس عنه وحملوه على محمل صحيح غير ذلك فتبين بهذا ان ما اقتضاه كلام القاضى حسين والامام والرويانى لاينبغى لنا ان نتعلق به فيما نحن فيه لانا نقول بصحة بيع العين المستأجرة مع قولنا بأن استثناء المنفعة لايصح فلا بد لنا من الفرق بين استثناء المنفعة وبين بيع الدار المستأجرة فيما نحن فيه كما فرقنا بينهما فى منع الاستثناء ويجوز بيع العين المستأجرة . والذى يلوح من الفرق ان البيع باطلاقه يعتمد الرقبة والمنفعة تابعة لها مالم يمنع مانع والاجارة مانعة فاذا انفسخت زال المانع فعمل بالمقتضى كما فى مسئلة الامة المزوجة الذى تقدم فى كلام ابن الرفعة ولا نقول من باع عينا فقد باعها ومنافعها بل انما يرد البيع على العين والعين يحدث فيها منافع فان وجدت مستحقا بعقد تعارض كونها لصاحب العين عمل به والا بيعت

العين فيملكها صاحب العين فلا نقول ان من باع العين المستأجرة بمنزلة من باع عينا واستثنى منفعتها ولا باع عينا مسلوبة المنفعة بل بيعه مطلق مقتض لملك كل ماهو تابع للعين الا ان يعارض معارض وبالفسخ يرتفع ذلك بل اقول انه لو باع العين المستأجرة وشرط مع ذلك استثناء تلك المنفعة المأجورة لا يصح لأنه زائد على ماتقتضيه الأجارة لأنه يقتضي بقاءها له لو انفسخت الأجارة . وهذا فرع حسن لم نجده منقولا ساق اليه البحث فلنرجع إلى ما كنا فيه ولا فرق في هذا المعنى بعد تحقيقه في كون الرفع من اصله أو من حينه لان المعنى به ارتفاع جملة الآثار وارتفاع الآثار المستقبلة فعبر عن الاول بالارتفاع من أصله وعن الثاني بالأرتفاع من حينه والمرتفع هو الجملة في الموضعين لكن في الأول الجملة الماضية والمستقبلة وفي الثاني الجملة المستقبلة كلها حتى لا يبقى أثر للعقد من الآن والرفع على الوجهين انما هو الآن لانه نشأ عن الفسخ والاثر لا يسبق المؤثر ولا يتوهم انه بالفسخ على القول بالارتفاع من أصله يتبين ان العقد لم يكن لان هذا خلاف المحسوس والمعلوم من الشرع وانما المراد ماذكرناه فلا فرق بين ان يكون الفسخ برفع العقد من أصله أو من حينه فيما نحن فيه من رجوع الحال إلى ماكان عليه وبقاء المنافع على السبب الاول واندراجها تحت مقتضى البيع كما في منافع المدة التي بعد مدة الاجارة فان البائع لم يتعرض لها ولا شك في ملك المشتري لها من آثار بيعه واعلم أن في تحقيق المنفعة وتحقيق كونها مملوكة قبل وجودها وايراد العقد عليها كلاما كثيرا لاحاجة بناهنا إلى تحقيقه بل ماذكرناه يكفي على كل تقدير فرض . والمفهوم من المنفعة انها تهيؤ العين لذلك النوع الذي قصد منها فالدار متهيئة للسكنى والتهيؤ موجود الآن وتتوالى أمثاله في الأزمنة المستقبلة ويسلمها المستأجر ، والظاهر ان ذلك المعنى الذي يستوفيه لسكناه أمر ثالث متوسط بين التهيؤ الذي هو صفة الدار وبين سكناه الذي هو فعله وذلك الامر الثالث هو المنفعة وهي ليست موجودة عند عقد الاجارة جميعها بل جزء منها ، وهل نقول انها مملوكة أولى قالت الحنفية انها لا يقال انها مملوكة وكذا يقتضيه كلام بعض اصحابنا لا ماليس بموجود كيف يكون مملوكا وقال الشيخ أبو حامد الاسفرايني انها مملوكة لانا لا نعني بالملك الاجواز التصرف وهذه يجوز التصرف فيها فكانت مملوكة ولك ان تقول جواز التصرف نتيجة الملك وتقدير كونها مملوكة على خلاف الأصل وتنويع عنها وتنزيلها منزلة المملوك مع كونها غير مملوكة على خلاف الأصل فلم قلتم بأن أحدهما أولى من الآخر ولا ضرورة بنا إلى تحقيق ذلك فغرضنا في هذه

المسئلة حاصل بدونه كما قدمناه والمتولى . رحمه الله بنى الوجهين المنقولين عن ابن الحداد على أن الفسخ يرفع العقد من أصله أو من حينه إن قلنا من أصله فيصير كان الاجارة لم تكن فاستحقها المشترى بالسبب السابق وان قلنا من حينه فيعود الملك إلى البائع لانه لم يوجد حالة الرد مايوجب نقل الملك إلى المشترى انتهى كلامه . واقول أنه لو كان بيع العين المستأجرة بمنزلة استثناء المنفعة وأنه انما باعه عيناً مسلوبة المنفعة تلك المدة لكانت المنافع ترجع إلى البائع وان قلنا ان الاجارة ارتفعت من اصلها لانه لم يوجد مايوجب نقلها إلى المشترى فلما قال المتولى برجوعها إلى البائع على القول بأنها ارتفعت من اصلها دل على الفرق بين ذلك وبين استثناء المنفعة وانها ليست مسلوبة من كل وجه ثم اقول اذا قلنا الرفع من حينه وقوله انه لم يوجد حالة الرد مايوجب نقل الملك الى المشترى ان اراد أنه لا ينتقل الملك إلى المشترى الا بسبب يوجد حالة الرد ورد عليه اذا قلنا انه رفع من اصله فانه لم يوجد بسبب حالة الرد وان اراد أنه لم يوجد اصلا مايوجب الملك إلى المشترى فممنوع لانا نقول البيع المتقدم سبب يوجب نقل الملك إلى المشترى الا أن الاجارة منعت منه فاذا زالت عمل الموجب عمله فيقول المتولى حالة الرد مستدرك واذا اسقطه لم ينهض دليله ثم قال المتولى ونظير هذه المسئلة اذا اوصى بمنفعة عبد لانسان وبالرقبة لآخر ثم ان الموصى له بالرقبة قبل الوصية والموصى له بالمنفعة رد الوصية فالمنافع تعود إلى الورثة أو الى الموصى له بالرقبة فعلى وجهين وسنذكرهما في الوصية . وقال ابن الرفعة في كتاب الوصية ان الذى يظهر الجزم بأنها للورثة لاخراجها بالتبعية عن الوصية بغير الموصى له بالرقبة ثم هذا منه يدل على انه لو أوصى لشخص برقبة عبد وسكت عن المنفعة فلم يصرح بأنها له أو للورثة تكون المنافع للموصى له بالرقبة والا لم يصح له حكاية الخلاف ، ولذلك والله أعلم قال في التنبيه وان اوصى برقبة عبد دون منفعته أعطى الرقبة وحينئذ يكون قوله دون منفعته من جملة لفظ الموصي والله أعلم . وهذا الذى قاله ابن الرفعة فالرجوع هنا للورثة أوضح لأن الموصى له بالرقبة لم يوجد فى حقه سبب يقتضى تلك المنفعة أصلا نعم يحتمل ان يفصل فيقال ان كانت صورة المسئلة أنه اوصى لواحد برقبة بلا منفعة ولآخر بالمنفعة فالحق ماقاله ابن الرفعة والقطع برجوعها للورثة وان كان أوصى بالرقبة من غير تقييد لواحد ثم اوصى بالمنفعة لآخر فيكون محل الوجهين لأن رده ابطل اثر الوصية بالمنافع فتبقى الوصية بالرقبة على اطلاقها وفيه نظر لأنه قد يقال الوصية بالمنافع رجوع عن ذلك الأطلاق والوصية تحتمل

الرجوع خلاف الاجارة ولو تقدمت الوصية بالمنافع ثم اوصى بالرقبة فهل نقول انه كالحالة الأولى أو هو رجوع عن الوصية بالمنافع ؟ فيه نظر . وبالجملة خرجت مسئلة الوصية عن نظر المسئلة ولا تعلق لها بما نحن فيه . ولو أجر عبده ثم أعتقه ثم فسخ المستأجر الاجارة بعيب قال المتولى ان قلنا العبد يرجع على السيد بالاجرة فهل ترجع المنافع اليه أو إلى السيد على وجهين بناء على ما لو باعه ثم فسخ المستأجر الاجارة وقد ذكر اه . قلت وقد بان مما قلناه حكمه وان على ما اخترناه ترجع المنافع إلى العتيق لا إلى السيد وقد صححه النووى رحمه الله فى الروضة وابن الرفعة حكى ذلك والوجه المقابل له وقال انهما على الجديد وان على القديم تكون للعتيق ثم قال كان ممكن ان يقال تكون له ان كانت بقدر المنفعة أودونها إذا أوجبناها له وان كانت أكثر من قدر المنفعة لم يكن له فيها الا بقدر المنفعة . وقال الرافعى رحمه الله فى مسئلة ابن الحداد وإذا حصل الانفساخ رجع المستأجر بأجرة بقية المدة على البائع قال القاضى ابن كج ويحتمل ان يقال يرجع على المشترى قال الرافعى وليكن هذا مفرعاً على ان المنفعة تكون للمشترى لأنه رضى بالمبيع ناقص المنفعة فاذا حصلت له المنفعة جاز أن يؤخذ منه بدلها قال ابن الرفعة وهذا فى غاية البعد فى ظنى والاصل الذى بنى عليه المتولى الخلاف يأباه . قلت اذا أعدنا المنفعة للبائع فلا شك فى الرجوع عليه وان أعدناها الى المشترى فيحتمل ان يقال الرجوع على البائع أيضاً لأن الثمن الذى أخذه فى مقابلة العين المستتبعة للمنفعة وقد ارتفع المانع من ذلك إما بالعيب الذى هو من ضمانه وإما بالاقالة التى رضى بها ، ويحتمل أن يقال يرجع على المشترى لما ذكره الرافعى وهو بعيد كما قال ابن الرفعة ، وأما كون البناء يأباه فلم يظهر لى وجهه ؛ وقال ابن الرفعة فى مسئلة ابن الحداد : فان قلت هل يمكن بناء الخلاف على أن المنفعة تحدث على ملك المستأجر أوعلى ملك الآجر فان قلنا بالأول عادت إلى البائع لأنها خرجت عن ملكه اليه فتعود بعد الفسخ اليه وإن قلنا تحدث على ملك الآجر تبعا لملك الرقبة فتعود للمشترى لأن الرقبة له وإنما امتنع أن تكون له عند دوام الاجارة لتعلق حق المستأجر بها فاذا زال المانع وهو تعلقه تمحض الملك . قلت لا لأمرين أحدهما انى قدقررت أن قول البطلان يجوز أن يكون مخرجاً على قولنا أن المنفعة تحدث على ملك الآجر وهذا يناقضه . والثانى أن مثل الخلاف مذكور فى الوصية ولا يمكن فيها أن يقال عند عدم الرد إن المنفعة تحدث على ملك الموصى له بالرقبة ثم تنتقل

عنه الى الموصى له بالمنفعة لأنه لا يملك لفظا إلا الرقبة مسلوبة المنفعة بخلاف بيع العين المستأجرة فان اللفظ يقتضى استتباع المنفعة لملك الرقبة فلا ينافى ذلك اثبات المنفعة للمشترى كما كانت تحدث فى ملك البائع ثم تنتقل للمستأجر ويجعل المشترى فى ذلك قائمامقام البائع قلت ان قلنا بأنها تحدث على ملك المالك وان المشترى ينزل منزلة البائعما المانع من ذلك وهو قد قال هناك أن المشترى لم يأخذ عنهاعوضا . وجوابه أن رضاه بالشراء مع علمه بذلك كالعوض وأيضا فهو انما جوز أن يكون قول البطلان مأخوذا من ذلك ولم يوجبه فكيف يمنع منه ههنا أو يناقضه وتجويز الشيء لا يمنع من تجويز نقيضه والمذكور فى الوصية هو قد رده كما قدمناه وجاز أن يكون مأخذ آخر فلا يمنع أن يكون هذا مأخذاً فيما نحن فيه والحق أنه يحتمل أجراء الوجهين على كل من الوجهين قد يقال بأن المنافع وإن كانت تحدث على ملك المستأجر فهو لأجل استحقاقه قد تعقب الاجارة فاذا انفسخت رجعنا إلى مقتضى الاستتباع واذا كانت تحدث على ملك المأجر فينزل المشترى منزله وقد يقال بأنها تحدث على ملك المستأجر لاستحقاقه وتنزيله منزلة الاستثناء فلا يستحقها المشترى استمر أم فسخ أو تحدث على ملك المالك ولا ينزل المشترى منزلته بل يكون كاستثنائها حدوثها على ملك البائع مع زوال العين كما بقاله بالاستثناء على أحد الوجهين بعد بيع العين . وذكر الأصحاب مسائل فيها خلاف قريبة الشبه من مسألة ابن الحداد ومنها اذا زوج أمته بالتفويض ثم باعها ثم جرى الفرض أوالدخول والمفروض أو مهر المثل للبائع أو المشترى فيه طريقان ومنها اذا أدى عن إبنه صداقا تطوعاً من مال نفسه ثم بلغ الابن فطلق قبل الدخول هل يرجع النصف إلى الاب أو إلى الابن المطلق فيه طريقان أصحهما الى الابن المطلق . وفى الاجير وجهان أصحهما الرجوع الى الاجير . والمأخذ فى هذه المسائل وفى مسئلة ابن الحداد مختلف فلا حاجة بنا الى التطويل به والله أعلم انتهى .

﴿مسئلة﴾ فى ناسخ استأجره انسان لينسخ له ختمة بأجرة معينة فتأخر الناسخ عن كتابتها مدة سنة وفى تلك المدة جاد خطه وحسن وارتفع سعره فهل له ان يطلب زيادة على تلك الاجرة أو يختار الفسخ .

﴿أجاب﴾ ليس له واحد من الامرين بل عليه كتابتها بتلك الاجرة انتهى .

﴿مسئلة﴾ هل تثبت الاجارة خيار المجلس أولا .

﴿الجواب﴾ قال الشيخ أبو حامد الاجارة ضربان معينة وفى الذمة فالمعينة أن تكون

على مدة من حين العقد فتقول أجرتك دارى هذه شهرا أو عبده أو فرسه شهراً فلا يدخلها خيار الشرط قولا واحدا والمذهب أنه يدخلها خيار المجلس . وان كانت فى الذمة مثل أن تقول استأجرتك لتخيط لى هذا الثوب أو لتبنى لى حائطاً صفته كذا فثلاثة أوجه قال أبو إسحق وابن خيران ان لا يدخلها الخياران ، وقال الاصطخرى يدخلها الخياران ، والمذهب أنه يدخلها خيار المجلس دون خيار الشرط وقال فى كتاب الاجارة مثل ذلك الا أنه لم يرجح ومثل الاجارة على الذمة بقوله استأجرت منك ظهر الجمل عليه كذا وكذا واستأجرتك لتحمل لى بقصد أن يحصل له ذلك ، وقال القاضى أبو الطيب الاجارة لا يثبت فيها خيار الشرط وهل يثبت فيه خيار المجلس فيه وجهان هذا إذا كانت على معين فان كانت على عمل فى الذمة فقيل يثبت الخياران وقيل لا يثبتان قاله أبو إسحق وابن خيران ، وقيل يثبت خيار المجلس دون خيار الشرط وقال ابن الصباغ المساقاة والاجارة المعينة وهى المتعلقة بالزمن فلا يدخلها خيار الشرط وفى خيار المجلس وجهان أحدهما لا يدخل فيها والثانى يثبت فيها فأما الاجارة فى الذمة فثلاثة أوجه قال أبو إسحق وابن خيران لا يدخلها الخياران وقال الاصطخرى يدخلها الخياران وقال غيرهم من أصحابنا لا يدخلها خيار الشرط ويدخلها خيار المجلس كالاجارة المعينة ، وقال المحاملى فى المقنع يثبت الخيار فى البيع وكذا ما كان فى معنى البيع كالصلح والحوالة والاجارة ، وقال فى التجريد الاجارة المعينة خيار الثلاث لا يثبت فيها وخيار المجلس فيه وجهان وأما الاجارة على الذمة فنقل المزنى فى الجامع أنه لا يثبت فيها خيار الثلاث ولا خيار المجلس واختلف أصحابنا فيه على ثلاثة أوجه وقال فى المجموع كذلك وزاد تمثيل اجارة العين بأن يقول استأجرتك لتبنى لى هذه الدار وتخيط لى هذا الثوب وتمثيل إجارة الذمة بأن يستأجره ليبنى له داراً موصوفة أو يحمل له حمولة وصفها ، وما ذكره من التمثيل مخالف لما تقدم من تمثيل الشيخ أبى حامد والذى قاله المحاملى أولى ، وقال الماوردى الاجارة والمساقاة والحوالة إن شرط فيها خيار الثلاث بطلت وهل تبطل باشتراط خيار المجلس على وجهين هذه عبارته ؛ وقال العبدرى لا يجوز شرط الخيار فى الاجارة المعينة وهل يثبت فيها خيار المجلس وجهان وفى الاجارة فى الذمة ثلاثة أوجه أحدها يثبت والثانى لا يثبت والثالث يثبت خيار المجلس دون الشرط ، وقال الشيخ أبو إسحق فى المهذب ماعقد على مدة لا يجوز فيه شرط الخيار وفى خيار المجلس وجهان أحدها لا يثبت والثانى يثبت وان كانت الأجارة

على عمل معين فثلاثة أوجه : أحدها لا يثبت للغرر . والثاني يثبت لأن المنفعة المعينة كالعين المعينة فى البيع ثم العين المعينة يثبت فيها الخياران فكذلك المنفعة . والثالث يثبت خيار المجلس دون خيار الشرط لأنه عقد على منتظر فيثبت فيه خيار المجلس دون خيار الشرط كالسلم . وإن كانت على منفعة فى الذمة فوجهان : أحدهما لا يثبت فيها الخيار للغرر . والثانى يثبت خيار المجلس دون خيار الشرط لأن الاجارة فى الذمة كالسلم فخرج من كلامه فى المهذب أنها ثلاثة أقسام قسم لا يثبت فيه خيار الشرط وفى خيار المجلس وجهان وقسم فى الخيارين ثلاثة أوجه وقسم يثبت خيار المجلس وفى الشرط وجهان وكلامه فى التنبيه معلوم . ونقل الرافعى عنه أن الاصح ثبوته وقال نصر المقدسى فى الكافى لا يدخل خيار الشرط فى الاجارة وسكت عن خيار المجلس فى المختصر من شرح تعليق الطبرى عن ابن أبى هريرة الأجارة والمساقاة لا يدخلها خيار الثلث وفى خيار المجلس وجهان ، وقال الجرجانى فى الشافى كما يثبت خيار المجلس فى البيع يثبت فى كل معاوضة لازمة يقصد بها المال كالاجارة على الأصح والمساقاة وقيل المساقاة لا يدخلها خيار المجلس ولا خيار الشرط هكذا قال فى أول البيع وقال فى كتاب الاجارة ان كانت الاجارة مقدرة بالزمان لم يدخلها خيار الشرط وفى خيار المجلس وجهان وان كانت مقدرة بالعمل فوجهان أحدهما لا يدخلها الخياران معاً والثانى يدخلها الخياران معاً كالبيع وهو الاصح لانه ليس من حكمها إيصال المنفعة بالعقد وقيل يدخلها خيار المجلس ولا يدخلها خيار الشرط وقال سليم فى المقصود لا يثبت خيار الشرط فى الاجارة وهل يدخلها خيار المجلس وجهان وفى الاجارة فى الذمة ثلاثة أوجه قال أبو إسحق وابن خيران لا وقال الاصطخرى يدخلها ومن أصحابنا من قال يدخلها خيار المجلس دون الشرط وهو الاصح ، وقال الحورى لو اكترى داراً سنة بمائة درهم على أنه بالخيار ثلاثة أيام ففيها قولان أحدهما جاز كجواز الخيار فى البيع . والثانى فاسد لانه لو جاز لجاز أن يؤاجره اليوم على ان يسكن بعد شهر قال وقال أبو ثور الاجارة جائزة وله الخيار فان سلمها فى الثلاثة الايام كان عليه كراء المثل لان سكناه فى الثلاث ليس برضاه ولا اختيار الامضاء للاجارة وقال بعض الناس الاجارة جائزة فان سلمها فى الثلاث لزمته الثلاث وكان اختياراً منه للاجارة ، وقال صاحب البيان المساقاة والاجارة المعقودة على زمان لا يثبت فيهما خيار الشرط وفى خيار المجلس وجهان والاجارة على الذمة مثل أن يستأجره ليحصل له بناء حائط أو خياطة ثوب فيها ثلاثة أوجه ثالثها يثبت خيار المجلس ولا يثبت خيار الشرط . وقال القاضى حسين استئجار الاعيان

هل يثبت فيها الخياران قال ابن خيران لا يثبتان وقال ابن أبي هريرة يثبتان وقال أبو إسحق لا يثبت خيار الشرط ويثبت خيار المكان فإن قلنا يثبت فيه الخياران فإن كان في يد الآجر فإن فسختا فالمستأجر يسترد منه الاجرة ، وان كان في يد المستأجر فان قلنا ينفسخ البيع بتلف المبيع انفسخ هنا في ذلك القدر وعليه أجرة المثل وان أجاز فعليه المسمى حسب فأما إذا كانت الاجارة واردة على الذمة مثل أن يقول أجرتك على ان تحصل لى خياطة هذا الثوب فان قلنا هي كالسلم فيشترط قبض الاجرة في المجلس ويثبت خيار المكان دون الشرط وان لم نلحقها بالسلم فهي كالاجارة الواردة على العين لان المنفعة معدومة بخلاف السلم لانه وارد على موصوف فعلى هذا حكمها حكم الاجارة الواردة على الاعيان . والصحيح أنه لا يثبت فيه الخياران لانه لا يؤدى إلى تعطيل المنفعة . هكذا قال في كتاب البيع وحكى في كتاب الاجارة ثبوتها عن ابن خيران ، وهنا قد تقدم أنه حكاه عن ابن أبي هريرة . وقال الفوراني في العمد وفي الاجارة أقوال أحدها يثبت خيار المكان دون الشرط هذا إذا كان في العين فأما إذا كانت على عمل في الذمة فلا يثبت خيار الشرط ويثبت خيار المكان فيه وحكمه حكم السلم . وقال الامام الاجارة على الذمة ان ألحقت بالسلم ففيها خيار المجلس دون الشرط وان لم تلحق بالسلم ففيها الخياران وفي الاجارة على العين طريقان أرضاهما أنه لا يثبت خيار الشرط وفي خيار المجلس وجهان . والطريقة الثانية أن في الخيار وجهين أصحهما لا يثبتان لما فيه من تعطيل المنافع . وقال البغوي العقد على المنفعة التي تستباح بالاباحة وهو الاجارة هل يثبت فيه الخيار ثلاثة أوجه أصحها لا يثبت واحد من الخيارين للغرر . وقال صاحب التلخيص يثبتان ، وقال أبو إسحق يثبت خيار المكان لا الشرط ، ولا فرق بين الاجارة على العين أو على مدة معلومة أو على منفعة في الذمة على الصحيح من المذهب ، وقيل ان كانت على مدة لا يثبت فيها خيار الشرط وفي خيار المجلس وجهان ، وقال القفال الوجوه الثلاثة في إجارة العين أما الاجارة في الذمة يجب فيها تسليم الاجرة في المجلس فيثبت خيار المكان دون خيار الشرط كما في السلم وقال المتولى ان كانت إجارة عين مثل أن يستأجر داراً شهراً فحكمها حكم المساقاة بعد ما حكى في خيار المجلس في المساقاة وجهين من غير تصحيح وان كانت على عمل في الذمة بأن التزم في ذمته خياطة ثوب أو بناء دار فان ألحقناها بالسلم فيثبت خيار المجلس وإلا فحكمها حكم المبيع . ولاصحابنا طريقة أخرى أنه لا يثبت الخيار أصلا في الاجارة واليه ذهب أبو إسحق للغرر وقال صاحب العدة

ان قلنا الاجارة بيع يثبت الخيار والا فلا وقال الغزالى فى الوسيط الاجارة فى ثبوت خيار المجلس وخيار الشرط فيها ثلاثة أوجه أما الاجارة الواردة على الذمة فيثبت فيها الخياران إذ لا يحذر فوات منفعة . وقال فى الوجيز يثبت خيار المجلس فى كل معاوضة محضة من بيع وسلم وصرف واجارة . وقال الرافعى الاجارة فى ثبوت خيار المجلس فيها وجهان : أحدهما وبه قال الاصطخرى وصاحب التلخيص يثبت كالبيع ، والثانى وبه قال أبو إسحق وابن خيران لا يثبت للغرر ، وبالوجه الأول أجاب صاحب الكتاب ورجحه صاحب المهذب وشيخه الكرخى وذكر الامام وصاحب التهذيب والاكثرون أن الاصح هو الثانى ، وعن القفال فى فى طائفة أن الخلاف إجارة العين أما الاجارة على الذمة فيثبت فيها خيار المجلس لا محالة بناء على أنها ملحقة بالسلم حتى يجب فيها قبض البدل فى المجلس وقال ابن الرفعة فى شرح الوسيط الاجارة الواردة على العين تارة تكون مقدرة بالعمل وتارة بالزمان والاوجه الثلاثة مذكورة فى المقدر بالعمل فى طريقة العراق والمختار فى المرسل منها الثالث أما المقدرة بالزمان فالمذكورة فى طريق العراق أنه لا يثبت فيها خيار الشرط وفى خيار المجلس وجهان أصحهما عند الاكثرين المنع لأنه يفوت بعض المدة ، وحكى الامام عن شيخه وبعض أصحاب القفال الخلاف فى خيار الشرط أيضا وبه تنتظم الاوجه الثلاثة فى هذه أيضا . وقال المرعشى خيار المجلس فى سائر بيوع الاعيان وفى الاجارة لاصحابنا قولان ثم قال وخيار الثلاث فى سائر المبايعات إلا فى ثلاثة الاجارة والصرف والسلم . وقال الرافعى فى الشرح الصغير فى ثبوت خيار المجلس فى الاجارة وجهان وجه الثبوت أنها معاوضة لازمة والاظهر عند الأكثرين المنع للغرر وخصص بعضهم الوجهين باجارة العين وجزم بثبوته فى الاجارة على الذمة لأنها ملحقة بالسلم وإذا أثبتنا فى إجارة فابتداء المدة من وقت انقطاع الخيار أو من وقت العقد وجهان أصحهما الثانى ، وقال فى المحرر أنه لا يثبت خيار المجلس فى الاجارة والمساقاة على الأصح ، وقال القمولى لما حكى الأوجه الثلاثة ثالثها يثبت خيار المجلس دون الشرط قال والفرق بينهما أما فى اجارة العين فلأن الغالب من خيار الشرط انصرافه عن قرب وأما فى اجارة الذمم فلتنزلها منزلة السلم ، قال وهذا الخلاف جار فى نوعى الاجارة على الذمة فيثبت فيها خيار تعجيل قطعاً ، قال وصحح النووى فى تصحيح التنبيه ثبوت خيار المجلس فى الاجارة الواردة على المدة وصحح فى المنهاج عدم ثبوته مطلقاً قال فتناقضا . وقد تلخص ان الاجارة على

ثلاثة أقسام أحدها على مدة كقوله أجرتك هذه الدار والعبد شهراً ففي وجه ضعيف جداً يثبت خيار الشرط . والذى قطع به الجمهور لا يثبت ؛ وفى خيار المجلس وجهان أصحها عندالشيخ أبى حامدوالمحاملى والجرجانى والغزالى فى الوجيز ونقله الرافعى عن صاحب المهذب والكرخى الثبوت وعند الامام والبغوى والرافعى المنع . (القسم الثانى) على عمل معين كقوله استأجرتك لتبنى لى هذا الحائط ففى الخيارين ثلاثة أوجه والأصح عند الامام والبغوى والرافعى المنع كما سبق وعند الباقين والقاضى حسين وابن أبى عصرون فى المرشد الثبوت فى خيار المجلس . (القسم الثالث) على منفعة فى الذمة جزم الغزالى فى الوسيط والقفال والامام بخيار المجلس فيها ، وحكى صاحب المهذب والامام الخلاف فى خيار الشرط فخرج من هذا أن الصحيح مطلقاً ثبوت خيار المجلس وان القسم الثالث لا خلاف فيه وأن الصحيح إمتناع خيار الشرط وقال الشيخ أبو حامد والقاضى أبو الطيب وابن الصباغ والمحاملى وسليم والعبدرى وصاحب البيان المعينة لا يدخلها خيار الشرط وفى خيار المجلس وجهان والتى فى الذمة فيها ثلاثة أوجه عند أبى حامد والمحاملى وسليم الدخول وقد تجوزوا فى قولهم الذمة وأرادوا به ان لا يكون مقيداً بزمان والدليل على إرادتهم ذلك أن الشيخ أبا حامد إحتج الاصطخرى القائل بأنه يدخلها الخياران بأنها معاوضة محضة لا تبطل بالتفرق قبل القبض ولو كانت اجارة ذمة لم يسلم ذلك بل يتخرج على النظر إلى اللفظ والمعنى فالذى يظهر من مرادهم ماعبر به صاحب التنبيه والمهذب أن المعينة ماعقد على مدة حتى أنى أقول إذا عقد إجارة الذمة على مدة كانت كذلك والذى عقد على عمل معين هو مراداً وقيل باجارة الذمة وليس باجارة ذمة وإنما هو اجارة عين وقد تكون اجارة ذمة أيضاً ولهذا أطلق صاحب التنبيه وأطلق الماوردى أنه لا يدخل خيار الشرط وفى خيار المجلس وجهان ؛ وكذا فى تعليق الطبرى عن ابن أبى هريرة القاضى حسين حكى الثلاثة الاوجه بعينها فى اجارة المعينة وحكى عن ابن خيران أنهما لا يثبتان ، ولا يناقض ذلك ماحكاه الأولون لاحتمال ان يقول ابن خيران لا يدخل الخياران فى شىء من أنواع الاجارة ، وقال عن ابن أبى هريرة ثبوتهما ولا يناقض ماقالوه أيضاً لأنهم لم ينقلوا عنه شيئاً فيحتمل أن يقول بثبوته فى القسمين وحكى عن أبى إسحق ثبوت خيار المجلس وفى الشرط فى المعينة والاولون حكوا عنه فى التى فى الذمة أنه لا يثبت الخياران وهذا يناقض ذلك وقد تلخص أن خيار المجلس يدخل فى جميع

أنواعها على مارجحه الشيخ أبو حامد والمحاملي وسليم والجرجاني والقاضي حسين والغزالي وابن أبي عصرون في المرشد ، ونقل الرافعي ترجيحه عن صاحب المهذب وشيخه الكرخي ولم أره في المهذب ولا يدخل في شيء منها على مارجحه البغوي ويدخل في إجارة الذمة دون العين على مارجحه الامام من تعليق أبي حامد من استأجر بئراً ليسقى ماءها لم يصح ولو اكترى داراً ليسكنها وفيها بئر ماء جاز أن يستقي منها تبعاً لابد أن يقدر المدة كقوله استأجرتك شهرا لتخيط أو العمل كاستأجرتك بهذا الثوب فلو قدرها لم يصح لوقال أجرتك كل شهر بدرهم لم يصح كما لو قال بعتك هذا العبد وعبدين آخرين كل عبد بدينار لم يصح البيع لأن المعقود عليه ليس بمعلوم والله أعلم . أما الراكب فلا بد أن يكون معلوماً بالمشاهدة وهو أن يقول استأجرت منك هذا الحمار لا ركب أنا أو يركب زيد . وأما الصفة فلا يقصد بها معلوماً إذا كان المستأجر من غير العقار كالابل والبقر والخيل والعبيد وكالرجل يؤاجر نفسه فالاجارة تجوز معيناً وفي الذمة فان أجره معيناً فلا بد أن تكون المنفعة معلومة بأحد أمرين بتقدير العمل أو المدة ويتناول العقار فانه لاعمل فيه فلا يتقدر إلا بالمدة ، والثياب والابنية كالعقار في أن منافعها لاتكون معلومة إلا بتقدير المدة وهي كالبهائم ثم في جواز العقد عليها معيناً وفي الذمة وإن قدر المنفعة بالعمل كاستأجرتك لنقل كذا صح العقد واقتضى اطلاقه الحلول وإن شرط في العقد أن يؤجره غير حال العقد لم تصح الاجارة وقال أبو حنيفة تصح وان أطلق اقتضى التعجيل فان لم يفعل حتى مضى شيء من الزمان لم ينفسخ العقد لأن المنفعة المعقود عليها لاتفوت بخلاف المدة وإن كانت في الذمة كاستأجرتك لتحصل لي خياطة هذه الاثواب العشرة أو تحصل لي بناء حائط عشرة أذرع في عشرة أشبار صفته كيت وكيت صح معجلا ولو شرط فيه التأجيل جاز إذا كان الاجل معلوماً حتى قال الشافعي إذا أسلم في منفعة إلى أجل جاز الاجارة للرضاع لابد أن تكون مقدرة بالمدة بخلاف سائر المواضع تتقدر بالمدة أو بالعمل من الروضة لوقال لتخيط لي ثوباً أو شهرا قال الاكثرون يصح ويشترط بيان الثوب والخياطة إلا أن تطرد العادة بنوع لو استأجر دابة للركوب إلى بلد ثم لم يسلمها حتى مضت مدة يمكن فيها المضي اليها فوجهان مختار الامام الانفساخ وأظهرهما وبه أجاب الأكثرون لاينفسخ وعلى هذا ففي الوسيط له الخيار ورواية الأصحاب تخالف مارواه الاجارة تارة تقع على الذمة فتتقدر بالعمل وتارة تقع على العين فتتقدر

بالمدة فاجارة العين المقدرة بالمدة كاجرتك دارى أو عبدى شهراً أو استاجرت عينك لتبنى لى شهراً قطع الأكثرون بأنه لايدخلها خيار الشرط للغرر ولتعطيل المنفعة ، وفى خيار المجلس وجهان قال الشيخ أبو حامد والمذهب دخوله ووافقه المحاملى وسليم والجرجانى والقاضى حسين والغزالى فرجحوا ثبوته وفى طريقة المراوزة إجراء الخلاف فى خيار الشرط واجارة العين المقدرة بالعمل كأجرتك دابتى لتركبها إلى مكان كذا واستأجرتك لتعمل لى كذا فيها ثلاثة أوجه مشهورة ثالثها وهو الأصح ثبت خيار المجلس دون الشرط ومقتضى كلام التنبيه ترجيح ثبوتهما والفرق بين هذه وبين الأول أنه لو أخر التسليم حتى مضت مدة امكان العمل لم ينفسخ عند الأكثرين ومختار الامام ينفسخ وفى الأول ينفسخ قطعاً واجارة الذمة كاستأجرت منك ظهراً صفته كذا أن الحقناها بالسلم يثبت خيار المجلس دون الشرط وبه قطع جماعة والافضل لايثبتان للغرر وقيل يثبتان لعدم تعطيل المنفعة وصحح البغوى أنه لايثبت خيار المجلس فى الاجارة سواء كانت على العين أو على مدة معلومة أو على منفعة فى الذمة . وإطلاق الكتاب يوافقه والمتخيل مما تقدم من كلام الاصحاب تصحيح ثبوته وهو الذى قاله فى تصحيح التنبيه .

﴿ مسئلة من دمياط ﴾

أرض مشغولة بأشجار موز بين الاشجار أرض مكشوفة استأجرها رجل للزراعة وساقى على الاشجار على العادة والارض لاينتفع بها للزراعة لان ظل الشجر يمنع فهل تصح الاجارة .

﴿أجاب﴾ لاتصح الاجارة ولايستحق الاجرة ولاأجرة المثل إلاأن تكون الارض زائدة على مايحتاج إلى دخوله لتعهد الاشجار فيستحق عليه أجرة مثل الزائد فقط إذا وضع البناء عليها والله أعلم . أما عدم صحة الاجارة للزراعة حيث لايمكن الزراعة فظاهر وأما عدم استحقاق أجرة المثل بعد تفويت منه لدخول الارض فى يده التى أعرل ان صححنا المساقاة على العين فهو يستحق اليد فدخوله الارض مستحق بحكم عقد المساقاة فلا نجريه أجرة وان لم نصحح المساقاة وعلى المعروف وهو المذهب فهو قبضها بعقد فاسد فلاجرم لم يضمن أجرة المثل والله أعلم .

﴿ مسالة اخرى جرت فى الميعاد ﴾

قوله ﷺ عن الله تعالى « ثلاثة أنا خصمهم يوم القيامة ومن كنت خصمه خصمته رجل أعطى بى ثم غدر ورجل باع حراً فأكل ثمنه ورجل أستأجر أجيرا

فاستوفى عمله ولم يعطه أجره» أقول الحكمة فى كون الله خصمهم أنهم جنوا على حقه سبحانه وتعالى فان الذى أعطى به ثم غدر جنى على عهد الله تعالى بالجناية والنقض وعدم الوفاء ومن حق الله تعالى أن يوفى بعهده ، والذى باع حراً فأكل ثمنه جنى على حق الله تعالى فان حقه فى الحر إقامته لعبادته التى خلق الجن والانس لها قال تعالى (وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون) فمن استرق حرا فقد عطل عليه العبادات المختصة بالاحرار كالجمعة والحج والجهاد والصدقة وغيرها وكثيرا من النوافل المعارضة لخدمة السيد فقد ناقض حكمة الله فى الوجود ومقصوده من عباده فلذلك عظمت هذه الجريمة ، ومن هنا تنبيه لفائدة عظيمة سئل عنها فى الميعاد وهى أن كثيرا من الاحرار يختارون بيع أنفسهم وأولادهم لملك من الملوك أو ذى جاه ليحصل له بذلك من الرتبة والمنزلة والمال ما لا يحصل لكثير من الأحرار فكيف يعظم الأثم على من ذلك وهكذا كثير من الجوارى والعبيد لا يختارون العتق ويضرهم العتق فى تحصيل المعيشة فتكون الجارية والعبد مكفية المؤونة فى عيش رغد عند سيدها فيعتقها فتبقى كلا على الناس هكذا رأينا كثيرا من المعتقين فكيف يكون فى عتق هذه من الأجر ماورد فى أجر العتق والجواب أنك أيها السائل ناظر إلى المصالح الدنيوية والشارع ناظر إلى المصالح الأخروية وكم بينهما والحر يتفرغ لعبادة الله تعالى ولذلك جعل العتق كفارة القتل ليوجد نفساً مثل التى أعدمها تعبد الله تعالى فالذى يرغب فى الرق لتحصيل الرفعة فى الدنيا والجاه والمال رغب فى شيء يسير فان ترك العبادة والارتداد منها التى كل واحدة منها خير من الدنيا وما عليها ولذلك الجارية والعبد الكاره للعتق إنما كرهه لجهله فان الرق يفوت عليه مصالح الآخرة الكثيرة الباقية فكيف يرغب فيه لمصلحة قليلة فانية والعتق تحصل له السعادة الابدية ويتوكل فى الرزق على الله تعالى فان رزقه رزقا رغداً حصلت له الدنيا والآخرة وإلا حصلت له الآخرة فهو على كل راع إذا نظر إلى الآخرة وهو مقصود الشارع ولكن غالب الجهلة ينظرون إلى الحظوظ الدنيوية فلذلك عظم وقع هذا السؤال عندهم ، والمتقون لا ينظرون لذلك والله أعلم . قلت والرجل الذى استأجر أجيرا فستوفى عمله ولم يعطه أجره بمنزلة من استعبد الحر وعطله عن كثير من نوافل العبادة فيشابه الذى باع حرا فأكل ثمنه فلذلك عظم ذنبه والله أعلم انتهى كلام الشيخ الامام .

﴿مسئلة﴾ رجل استأجر مطلقته لارضاع ابنته منها فى بلد معين ثم سافرت المطلقة

المذكورة بالبنت من البلد بغير إذن المستأجر هل تبطل أجرة رضاعها مدة سفرها ؟

﴿ أجاب ﴾ لا تبطل لكن له طلبها وردها إلى البلد فان عين عليه ثبت اختيار الفسخ فان لم يفسخ حتى مضت المدة وهي ترضعها في الغيبة استقرت الاجرة عليه . قلته تفقها لا نقلا والله أعلم انتهى .

﴿ مسألة ﴾ لابن الدمياطي أجر إقطاعه لرجلين لينتفعا به كيف شاءا على الوجه الشرعي فأرادا زرعه نيلة أو سمسما وذلك مما يضعف الأرض ويفسدها فهل لهما ذلك .

﴿ أجاب ﴾ هذه الاجارة باطلة وليس لهما ولا لأحدهما أن يزرع فيها إلا مايرضاه صاحبها والله أعلم . ومستندي في بطلانها قوله كيف شاءا فانه يقتضي أن انتفاع كل منهما منوط بمشيئته ومشيئة الآخر وهما عقدان لتعدد الصفقة فتبطل وهذا البحث يستمد من كتابة عبدين في عقد واحد والله أعلم .

﴿ مسألة ﴾ إستأجر شيئا مدة سنة من تاريخ العقد وهو استقبال السادسة والعشرين من الشهر بأجرة مقسطة كل شهر منها بكذا وجاء ذلك الشهر تسعا وعشرين فانتفع المستأجر بالعين المستأجرة بقية الشهر المذكور وهو أربعة أيام ثم انفسخت الاجارة بسبب اقتضاه في أول اليوم الخامس من تاريخ الاجارة وهو أول الشهر الثاني فما يلزم المستأجر .

﴿ الجواب ﴾ يلزم المستأجر أجرة عشر الشهر العددي وثلث عشره وهو أربعة أيام من ثلاثين يوما ولا يستحق عليه الا عند مضي ستة وعشرين يوما من الشهر الثالث وهو تمام سنة من تاريخ الاجارة . هذا على مذهب الشافعي رضي الله عنه فانه تحسب أحد عشر شهراً هلالية ويكمل شهرا بالعدد أربعة من الشهر الذي وقعت فيه الاجارة وستة وعشرون من آخر المدة فلزم من ذلك ماقلناه من أنه ليس للمؤجر المطالبة بقسط الاربعة الايام إلا بعد انقضاء السنة سواء استمرت الاجارة أم انفسخت وانما يقتضي انفساخها رجوع بقية المنافع إلى المؤجر ، ورجوع بقية الاجرة إلى المستأجر ، وأما أجرة مااستوفى فقد استقرت على حكمها وهو التأجيل ولايستحق قبض شيء منها الاعند تمام شهرها وكذا لو استأجر شهرا بعشرة مؤجلة إلى آخره فاستوفى نصفه وتقايلا فلا يستحق عليه قبض الخمسة المقابلة لما استوفاه الامن آخر الشهر لانه لاموجب لحلول المؤجل وهذه المسئلة قل من يتنبه لها وهي مقتضى المذهب وأما مافي أذهان الناس من أنه يستحق عند تمام السادس والعشرين من الشهر

الداخل فهو قول ابن بنت الشافعي وأما القول بأن الانفساخ يقتضى حلولها فهذا لم يقل به أحد وإعتقاد كون الاربعة الايام منسوبة من تسعة وعشرين يوماً لاوجه له ولايأتى على مذهب أحد وينبغي ان يتنبه أيضاً لكون المسئلة فيما اذا كانت أيام الشهر كلها سواء فان اختلفت بان كان بعضها أكثر قيمة من بعض فينبغي أن يراعى ذلك فى التقسيط وقد يقتضى الحال أن الاربعة الايام قسطها يزيد على ماقلناه أو ينقص والله أعلم .

﴿مسئلة﴾ ماتقول السادة العلماء وفقهم الله تعالى فى رجل صانع للبسط دفع اليه زيد دراهم ليشترى بها مايحتاج اليه البسط وقرر معه أجرته ، والشخص الصانع عمل البسط وجاء ببعضها وادعى تلف البعض بالسرقة فهل يلزمه غرامة ماادعى تلفه أفتونا مأجورين .

﴿أجاب﴾ رضى الله عنه بأن قال هذه الفتيا حضرت الى يوم الجمعة الماضية فى الجامع الطيلونى عقيب الصلاة بلفظ غير هذا اللفظ المذكور هنا بل هو على صورة أخرى وهو فى رجل يصنع البسط دفع اليه زيد دراهم ليعمل له بسطاً فجاء ببعض البسط وادعى تلف البعض فهل يلزمه غرم ماتلف أو لا هكذا لفظ تلك الفتوى أو ما هذا معناه فكتبت عليها أن هذا الاستصناع فاسد وأن الدراهم مضمونة للدافع على الاخذ ومايتلف من البسط يتلف على ملك الصانع ومن ضمانه وماأحضره إن اتفقا على عقد عليه حاسبه بثمنه من الدراهم على مايتفقان عليه والا فيردها أو ماهذا معناه فلما كان بكرة يوم السبت وأنا داخل درس المنصورية حضرت إلى فتيا صورة السؤال كصورته التى كتبت عليها وعليها خط شخص بأنه لايضمن وأن يده يد أمانة أو ماهذا معناه فدفعتها الى محضرها عالما بأنها ليست أهلا لأن أراها فلما حضرت الدرس طلب بعض الجماعة قراءتها فى الدرس فامتنعت من ذلك ولأنى لاأشتهى على أحد ولا أذكره بسوء لكن بحثنا فى المسألة من غير تعيين من أفتى فيها وذكرت للجماعة أن هذه مسألة مشهورة كثيرة الوقوع فى تجليد الكتب وفى استعمال الخفاف والقماش والشراميز وغيرها، ومذهب الشافعي فساد العقد المذكور ومذهب مالك وأبى حنيفة صحته وقد نص الشافعي على هذه فى الام وذكرها الاصحاب المتقدمون فى كتبهم واحتج مالك وأبو حنيفة بعمل الناس والحاجة واحتج الشافعي بأن هذا سلم فاسد وليس بيع عين ولا اجارة على عمل فى عين . والقول بأن الدراهم المقبوضة عن ذلك أمانة وأنها من ضمان الدافع ولا يلزم القابض غرمها قول لم يقل به أحد.

من المسلمين ولا أشار اليه أحد من العلماء المتقدمين ولا المتأخرين ولا اقتضاه كلامهم بل هو خلاف اجماع العلماء فان عندنا العقد فاسد وصحيحه يقتضى الضمان ففاسده كذلك فهو مضمون على القابض ضمان العقود الفاسدة وعلى قاعدة مالك وأبى حنيفة وهو مقبوض بعقد صحيح فهو كالثمن المقبوض عن بيع صحيح أو كالاجرة المقبوضة عن اجارة صحيحة والحكم فيهما أنهما مضمونان ضمان العقد فالقول خراج ذلك عن أحكام الضمان بالكلية قول خارج عن أحزاب الفقهاء ولا يقوله من شدا طرفاً من العلم وإنما يقع على هذا وأمثاله من جمع بين أمرين أحدهما البلادة وبعد الذهن وعدم المعرفة بالشريعة وأحكامها ومداركها ومأخذها ، والثانى الاشتغال بالكتب المختصرة كالحاوى الصغير وأمثاله فانه يكل ذهنه وشعبه فى حل ألفاظه من غير حتواء على حقيقة الفقه ، ويعتقد مع ذلك بفقه فيقع فى أمثال هذا وكتاب الحاوى المذكور وأمثاله كتب حسنة مليحة جيدة ينتفع بها فى استحضار مسائل الفقه والاشارة إلى أحكامها من معرفة من خارج فيكون عماداً على غيره واما أن الفقه يتناول منه فلا وغاية من يحفظه أن تحصل له فضيلة فى نفسه لافقه والفضيلة ثلاثة أقسام أحدها معرفة الأحكام الشرعية الفروعية وتناولها من الكتاب والسنة وأقوال الأئمة المعتبرين ومعرفة مأخذها وهذا هو الفقه وأصحابه هم المسمون بالعلماء ، والثانى معرفة العلوم الشرعية مطلقاً كالتفسير والحديث وأصول الدين من غير تنزيل إلى المدارك الفقهية وأصحابه يسمون علماء . والقسم الثالث فضائل خارجة عن القسمين وهى فى العلوم قريبة من الصنائع فهذه أصحابها وان سميناهم فضلاء لانسميهم فقهاء ولاعلماء وإنما يغلط كثير من الناس فيهم يعتقدون أنهم فقهاء أو علماء لكونهم لا يفرقون بين الفضلاء والعلماء والفقهاء ، والمشتغلون بالحاوى خاصة من القسم الثالث . ثم بلغنى بعد ذلك أن الفتوى فى ذلك غيرت إلى الصورة المذكورة فى هذه الورقة واستفتى عليها لعل أحداً يوافق عليها فلا أدرى هل وافقه واحد عليها أولا ولكن نقل نقل ولا أعلم صحته أن بعض الناس وافق على ذلك وظن أنها مسئلة الاجير المشترك وهذا إن كان وقع جهل عظيم وبعد عن حقيقة الفقه بل عن معرفة أحوال الناس . ثم حضرت إلى هذه الورقة ومعها ورقة مثلها فى السؤال وعليها جواب بخط الشخص الذى كتب أولا بعدم الضمان وسألنى محضرها هل هذه تلك أو غيرها فقلت بل غيرها فان السؤال غير السؤال والورق غير الورق ولا يشبهه وتعجبت من شخص يصدر منه هذا فان دأب أهل العلم

إذا صدر منهم خطأ الاعتراف لا التمادى والتلبس وقال لى قائل أنهم أنكروا منى لفظة الاستصناع فيالله للجهل هذه عبارة الشافعى فى الام وعبارة الاصحاب المتقدمين وعبارة الفقهاء من غيرهم فكيف يخفى ذلك على فقيه فينبغى لمن هذا حاله أن يصون نفسه عن الوقوع فى أمثال هذا خير له :

وللحروب رجال يعرفون بها   وللدواوين كتاب وحساب

والعلم صعب لا ينال بالهوينا وليست كل الطباع تقبله بل من الناس من يشتغل عمره ولا ينال منه شيئاً ومن الناس من يفتح عليه فى مدة يسيرة وهو فضل الله يؤتيه من يشاء . وأما السؤال المذكور فى هذه الورقة فقد رأيت هذا الشخص المشار اليه أجاب فى ذلك بأنه لا يلزمه الضمان إذا لم يكن مقصراً فى حفظه إذ يده يد أمانة . وهذا الجواب خطأ أيضاً إذا فرضت الصورة هكذا فان الصورة إذا لم يكن فيها غير ما ذكر حقيقتها توكيل فاسد لان مايحتاج اليه البسط مجهول والتوكيل فى المجهول لا يصح وإذا كانت الوكالة فاسدة فكل مايشتريه الوكيل من صوف وغيره واقع له لا يملكه الموكل فاذا صنعه بسطا وتلف تلف على ملك الصانع فليست يده على البسط يد أمانة لان يد الامانة انما تكون إذا كانت البسط لغيره وهذه لنفسه والدراهم فى يد الوكيل ولم يسأل المستفتى عنها فالجواب أنه لا يغرم البسط وأنها فى يده أمانة خطأ ، ولو فرضنا ان التوكيل صحيح وان الصوف ملك الدافع فالصنعة ملحقة بالاعيان وحكمها بالنسبة الى الاجرة حكم المبيع بالنسبة الى الثمن ويد الصانع عليه يد ضمان لا يد أمانة فالقول بأنها يد أمانة خطأ ويبين مايضمنه من ذلك مما لا يضمنه مايعرض له فان فرض صورة أخرى فهى لم تذكر ولو لم يكن فى خطأ الجواب المذكور إلا أنه إطلاق فى موضع التفصيل ونحن إذا طلب منا الجواب عما ذكر فى هذه الورقة وذكرنا تفصيلا فيه وبيانا لحكمه إن شاء الله تعالى انتهى .

كتاب إحياء الموات وتملك المباحات

﴿ مسألة ﴾ قال الشيخ الامام قدس الله روحه ونور ضريحه وجعل أبواب الجنان بين يديه مفتوحة إذا شغرت وظيفة وحضر إلى القاضى من هو أحق بها وولاية القاضى شاملة لها وجب عليه توليته ومتى أخر بغير عذر عصى وإن كان أهلا ولم يتبين أنه أحق ولم يعارضه غيره وجب عليه أيضا إلا أن يكون فى مهلة النظر فى الترجيح بينه وبين غيره ولا يعذر بكونه يخشى أن لا ينفذ ذلك بل عليه فعله لقوله تعالى (إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها) والقاضى مؤتمن على الوظائف فيجب عليه أداؤها إلى أهلها ولقوله ﷺ من سبق الى

مالم يسبق اليه فهو أحق به وهذا سبق ولم يعارضه معارض ولم يعذر أيضا بكونه الاحب التوقف حتى ينظر مايرسم به الأمير لأن أمر الشرع مقدم على كل أمر الا أن يخشى من الامير فيكون كالاكراه والله أعلم انتهى .

﴿مسألة﴾ جرى الكلام فيما إذا ورد اثنان على ماء مباح وهما محتاجان وحاجة أحدهما أكثر فهل يجوز للآخر المبادرة إلى الأخذ منه .

﴿أجاب﴾ الشيخ الامام رحمه الله بما نصه : ذكر الماوردي في باب التيمم أنه يكون مسيئا واستطرد البحث بين الفقهاء عندي في الغزالية إلى نظيره في مال بيت المال وان الامام لا يجوز له تقديم غير الاحوج على الاحوج ولو لم يكن امام فهل لغير الاحوج أن يتقدم بنفسه فيما بينه وبين الله إذا قدر على ذلك وملت الى أنه لا يجوز واستنبطت ذلك من قوله ﷺ انما أنا قاسم والمعطى الله وجه الدلالة أن التمليك والاعطاء انما هو من الله لا من الامام فليس للامام أن يملك أحدا الا ما ملكه الله تعالى وانما وظيفة الامام القسمة والقسمة لابد أن تكون بالعدل ومن العدل تقديم الاحوج والتسوية بين متساوى الحاجة فاذا قسم بينهما ودفعه اليهما علمنا أن الله ملكهما قبل الدفع وأن القسمة انما هي معينة لما كان مبهما كما هو بين الشريكين فاذا لم يكن امام وبدر أحدهما واستأثر به كان كما لو استأثر بعض الشركاء بالمال المشترك ليس له ذلك انتهى .

﴿مسألة﴾ في حوض سبيل هل يمنع من يستقى منه من السقايين .

﴿أجاب﴾ الشيخ الامام رحمه الله لا يمنع اذا لم يعرف شرط واقفه بتخصيصه الا أن يسبق اليه أحد ممن يشرب أو يسقى دابة ونحوها فيقدم السابق ويتأخر المسبوق حتى يفرغ السابق حاجته وهذا حكم أحواض السبيل كلها يقدم السابق أبدا لشرب أو دابة أو استقاء أو بغل ويتأخر المسبوق فان استويا في السبق وتنازعا أقرع بينهما والله أعلم انتهى .

﴿مسألة﴾ سئل عن أنهار دمشق ومجاريها هل هي مملوكة أم لا . والذى أقوله أن الانهار المذكورة ومجاريها العامة ليست مملوكة بل هي مباحة لا يجوز لاحد تملكها واما وقف على جميع المسلمين ولا شك أن الانهار الكبار كالنيل والفرات مباحة كما صرح به الفقهاء في كتبهم ولا يجوز تملك شيء منها بالاحياء ولا بالبيع من بيت المال ولا بغيره وكذلك حافاتها التى يحتاج عموم الناس الى الارتفاق بها لاجلها والانهار الصغيرة التى حضرها قوم مخصوصون معروفون مملوكة لهم مشتركة لهم كسائر الاملاك المشتركة . والانهار المجهولة الحال اذا كانت

فى أيدى الناس فحكمها حكم المملوكة لان اليد دليل الملك ، أما هذه الانهار فليس واحد منها فى يد أقوام مخصوصين ولا المجارى التى يصل اليها الماء منها وانما فى يد أقوام مخصوصين بدمشق وبظاهرها أملاك لهم من دور وطواحين وحمامات وغيرها من أملاك وأوقاف بدمشق وبضياع فى ظواهرها وغوطها ومروجها وتلك المجارى يصل فيها الماء اليهم منها ويضاف اليها اضافة تخصيص لا إضافة ملك وأيديهم إنما هى على أملاكهم خاصة لاتتجاوزها ، ولو كانت تلك المجارى والحقوق توجب لهم ملكاً فيها أو فى النهر لوجب العلم بها عند الشراء والوقف ونحوه وليس ذلك بواقع بعلم إنما فى أيديهم وملكهم على ماهو فى الصورة الظاهرة وإنما لمن كان له حق من ذلك النهر فى اجراء ذلك الحق إليه وذلك المجرى الواصل اليه يجب تمكينه منه ومن اجراء الماء فيه مالم يعرف أنه بغير حق ولا يملك من أرضه خارجاً عن حد ملكه شيئاً البتة بل ذلك اما مباح واما وقف وانما قلنا لانه ان كان جرى عليه أثر ملك كافر قبل الفتح ودخل فى الفتح فقد شمله وقف عمر رضى الله عنه كسائر الاراضى وكأرض السواد سواء كان أرضاً كأرض نهر بردا أو ثورا أو باناس وغيرها أو بناء كالقنوات والمجارى التى داخل دمشق وخارجها والدور المبنية التى يصل الماء فيها اليها والتصرف فيها كالتصرف فى الاوقاف العامة وللناظر فى الامور العامة التصرف فيها بالفتح لمن يرى اتصال اليه على الوجه لان الماء مباح بقوله صلى الله عليه وسلم الناس شركاء فى ثلاث الماء والنار والكلأ وأرض النهر وحافاته كما قلنا فلا يمتنع على الناظر العام ذلك وان لم يجر عليه أثر ملك فهو على الاباحة الاصلية لكل أحد الانتفاع به منه فهذا مقام ينبغى ان يتقرر ويفهم وحكم الانهار المباحة صغيرة كانت أو كبيرة أن الاعلى يسقى قبل الاسفل بالسنة الصحيحة الثابتة التى حكم بها النبى صلى الله عليه وسلم بين الزبير والانصارى وذلك فيما اذا لم يسبق حق الاسفل أما اذا سبق كما اذا سبق واحد فأحيا مكاناً الى جانب وشط النهر ثم جاء آخر فأحيا مكانها على فوهة النهر فهو أعلى ولا يتقدم على الاسفل لان الاسفل سبق بالاستحقاق فاذا وجدنا مكانين أعلى وأسفل وجهلنا السابق منهما وليس لاحدهما مايدل على تقديمه قدمنا الأعلى على الاسفل وان وجدنا للاسفل شرباً ولم نجد للاعلى شرباً وأراد أن يحدث شرباً لانه أعلى منعناه ان يتقدم على الاسفل لانا نستدل بشرب الاسفل على تقدمه . اذا عرف هذا فهذه القنوات والمجارى التى فى دمشق وظواهرها قد ثبت بها حق لكل من هى له فلا يبطلها وليس لمن هو أعلى منه أن يحدث شرباً

يتقدم به عليه نعم له أن يأخذ من النهر مالا يضر بالاسفل ويستقل بذلك ان كان ملكه مجاوراً لماء النهر بحيث لايكون تصرفه الافى الماء المباح وباذن الامام ان كان ملكه مجاوراً لحافة النهر المشترك بين المسلمين فاذا لم يكن فيه ضرر فحق على الامام تمكينه منه إذا كان له حاجة اليه وإن كان فيه ضرر فلا يجوز تمكينه منه إلا ان كان حقا ثابتا له عليه أن يستوفيه سواء أضر بغيره أم لا مالم يزد الضرر على المقدار المستحق . فمن ذلك صورة وقعت الآن بدمشق وهى الخانقاة السميساطية[1] والخانقاة الاندلسية لهما على مادل عليه كتاب وقفهما حق من نهر القنوات ولم يعين فى الكتاب لكن لهم طريق الى تعيينه وعادة ومن عاداته أن يمر فى مكان ويصل اليهم منه وكان ذلك المكان بستانا لغيرهم فحكر وحدثت فيه أبنية فاستولى أصحاب تلك الابنية على الماء وعملوا عليه جنينات يمتنع بسببها وصول ماء الصوفية اليهم فأراد الصوفية فتح مكان من البداة قريب من بستانهم يصل منه قدر حقهم من الماء الى بستانهم وسد ذلك المكان الذى منه ذلك الماء فى الحكر فنظرت فى ذلك فوجدت متى فتح الصوفية مايقصدونه مع بقاء المكان الاول المفتوح أضر ذلك ببقية أهل النهر لنقص الماء الذى يصل اليهم بزيادة على المستحق ومتى بقى الآن على حاله تضررت الصوفية ومتى سد عن الحكر بالكلية تضرر أصحاب الحكر ولهم حق الشرب والضوء لمروره اليهم والعرف يقتضى فيما يمر من الماء بذلك فرأيت أن يبقى لاهل الحكر حق ولبستان الخانقتين حق ، وجعله نصفين بعيد لان حاجة البستان أكثر من حاجة شرب الآدمى ووضوئه فرأيت المصلحة فى أن يكون لاهل الحكر ثلثه وللصوفية ثلثاه فيبقى من المعلم المفتوح الى الحكر ثلثه ويسد ثلثاه فان أمكن الصوفية بناء مجرى فى تلك الارض يتعذر على أهل الحكر الوصول اليه بحيث يمر الماء اليهم منه فعل والا فيرمى ماؤهما أعنى ماء الثلثين على ماء الرواة يمر فيها إلى قرب بستان الصوفية يفتح لهم من الرواة باذن ولى الامر مقدار ويدخل لهم منه قدر ثلثى الماء الذى كان يدخل من ذلك الحكر ليمر بهم منه فان هذا أمر موثوق به ومتى قيل لأهل الحكر لا تسقوا به شجرا لايوثق بوفائهم بذلك فهذا الذى رأيته هو أقرب الى العدل وان لم يكن فيه مجرى المستحق لغيره والله أعلم . كتب فى يوم الثلاثاء العشر الاول من ربيع الاول سنة أربع وخمسين وسبعمائة بالدهشة انتهى .

---

(١) فى الأصل «الشميساطية» وهو غلط على ما فى القاموس ومعجم البلدان وغيرهما .

﴿ فصل ﴾

للشيخ الامام رحمه الله تعالى مصنفات فى مياه دمشق واجرائها وحكم أنهارها، هذا أحدها : قال رحمه الله ومن خطه نقل الكلام فى أنهار دمشق ومايتعلق بها فى مسائل أحدها : أرض النهر وهى القرار الذى يمر عليه الماء ، الثانية الماء الذى يمر فيه ، الثالثة حافاته ، الرابعة المجارى الخارجة منه التى لابناء فيها ، الخامسة الابنية التى فى المجارى المبنية قبل دخولها الى البلد ، السادسة بعد دخولها الى البلد وقبل وصولها الى شخص بعينه . السابعة بعد وصولها الى ملك شخص بعينه وجريانها فيه . الثامنة بعد خروجها منه الى غيره . التاسعة الاماكن التى يشرب منها ما يحدث بين تلك الاماكن وأعلى منها وأسفل منها . العاشرة فى منتهاها التى تنتهى اليها تلك المياه .

﴿ المسألة الاولى ﴾ [1] أرض النهر ، وقد قال الفقهاء أن النهر ان كان عظيما كالدجلة وكالنيل والفرات فهو مباح لاملك فيه لاحد وهكذا سيحون وجيحون ومياه الاودية والموات والعيون التى فى الجبال التى لاصنيع للآدميين فى ابطالها واجرائها كل ذلك لاملك فيه لأحد ولا فى مقره ومجراه فان حضر اليه اثنان او اكثر اخذ كل واحد ماشاء ان قل الماء اوضاق المشرع قدم السابق فان جاء اثنان معا أقرع بينهما فان أراد أحد السقى وهناك محتاج إلى الشرب فالشرب أولى ومن اخذ منه شيئا أو جعله فى حوض ملكه إلا على وجه ضعيف انفرد صاحب النهاية بنقله ، وإن دخل شىء منه ملك انسان بسيل فليس لغيره اخذه مادام فيه لامتناع دخوله ملكه بغير إذنه ولو فعل فهل يملكه أو للمالك استرداده فيه وجهان أصحهما الاول ، واذا خرج من ارضه اخذه من شاء ، واذا اراد قوم سقى ارضهم من هذا الماء فان كان النهر عظيما يكفى الجميع سقى من شاء متى شاء ، ولو كان الماء يجرى من النهر العظيم فى ساقية غير مملوكة بأن انخرقت بنفسها سقى الاول ارضه ثم يرسله الى الثانى ثم الثانى الى الثالث وكم يحبس الماء فى ارضه ؟ وجهان الذى عليه الجمهور حتى يبلغ الى الكعبين ، والثانى يرجع فى قدر السقى الى العادة والحاجة ، قال الماوردى ليس التقدير بالكعبين فى كل الازمان والبلدان لانه يقدر بالحاجة والحاجة تختلف باختلاف الارض وباختلاف مافيها من زرع وشجر وبوقت الزراعة و[illegible] السقى وحكى وجه عن الداركى أن الاعلى لايقدم على الاسفل [illegible] بالحصص وهذا غريب باطل وهو

---

(١) هاتان الصفحتان زيادة فى المصرية .

مذهب أبي حنيفة والظاهر ان صوره في صورة التنازع قبل دخول الماء وبعد دخوله ولكن له حق الاختصاص بجميعه والماء مباح في موضع غير مملوك وكل من كانت ارضه اقرب الى النهر قدم ولو كانت ارض بعضها مرتفع وبعضها منخفض ولو سقيا معاً لزاد الماء في المنخفضة على الحد المستحق أفرد كل بعض بالسقى بما هو طريقه وطريقه ان يسقى المنخفض حتى يبلغ الكعبين ثم يسده ثم يسقى المرتفع وإذا سقى الاول ثم احتاج إلى سقى مرة أخرى مكن منه على الصحيح ولو تنازع اثنان أرضاهما متحاذيان أو أرادا شق النهر من موضعين متحاذيين يميناً وشمالا فهل يقرع او يقسم بينهما أو يقدم الامام من يراه فيه ثلاثة اوجه اصحها يقرع ، ولو اراد رجل أحياء موات اوسقيه من هذا النهر ان شق على السابقين منع لانهم استحقوا ارضهم بمرافقها والماء من اعظم مرافقها والا فلا منع وإذا كان زرع الاسفل يهلك الا ان ينتهى اليه الماء لم يجب على من فوقه ارساله اليه واذا احيا على النهر الصغير رجل ايضاً مواتا هي اقرب الى فوهة النهر من اراضيهم فانهم احق بمائه فاذا فضل عنهم شيء سقى المحيا منه ولا نقول ان هذا الماء مالك لهم كما اذا جاوزه ملكوه وانما هو من مرافق ملكهم فكانوا احق به مع حاجتهم اليه فما فضل منهم كان لمن احيا على ذلك الماء مواتاً قاله القاضي أبو الطيب . عمارة حافات هذه الانهار من وظائف بيت المال ويجوز ان يبنى عليها من شاء قنطرة لعبور الناس ان كان الموضع مواتاً واما بين العمران فهو كحفير النهر في الشارع لمصلحة المسلمين ، ويجوز بناء الرجل عليها ان كان الموضع ملكاً له او مواتاً وان كان بين الارض المملوكة وأضر بالملاك لم يجز والا فوجهان احدهما المنع كالتصرف في سائر مرافق العمارات وأصحهما الجواز كاشراع الجناح في السكة النافذة ولو أراد ان يبيع شيئاً من ذلك الماء وهو معه قبل ان يحوزه لم يجز واذا لم يصعد الماء الى ارضه الا بأن يبنى في عرض النهر دسكر فقطع الماء من دونه فله ان يبنى الدسكرة لقصة الزبير لاحبس الماء لا يمكن الا باحداث دسكرة في عرض النهر واذا كان النهر كبيراً غير مملوك فمن اراد ان يأخذ منه بصيمته شرباً أو يجعل له اليه تبعيضا لم يمنع ولا يمنع من حبس مائه في ارضه اما الانهار والسواقى المملوكة بان حفر نهراً يدخل فيه الماء من الوادي العظيم أو من النهر المخرق منه فالماء باق على اباحته ومالك النهر احق به وليس لاحد مزاحمته لسقى الارضين واما للشرب والاستعمال وسقى الدواب فقال ابو عاصم والمتولى ليس له المنع ومنهم من اطلق انه لا يدلى فيه احد

ولو اذ يجوز لغيره ان يحفر فوق نهره نهراً ان لم يضيق عليه فان ضيق فلا وان اشترك جماعة فى الحفر اشتركوا فى الملك على قدر عملهم فان شرطوا ان يكون معهم قدر ملكهم من الارض فليكن عمل كل منهم على قدر أرضه فان زاد واحد متطوعا فلا شيء له على الباقين وان زاد مكرهاً أو شرطوا له عوضا رجع اليهم بأجرة مازاد ، وليس للاعلى حبس الماء عن الأسفل وإذا اقتسموا الماء بالايام والساعات جاز ولكل واحد الرجوع ولو رجع بعد ما استوفى نصيبه وقبل ان نستوفى له اجرة نصيبه من النهر للمدة التى اجرى فيها فان اقتسموا الماء نفسه فى القناة المشتركة فيقسم بنصب خشبة مستوية للاعلى والاسفل فى عرض النهر ويفتح فيها نقب متساوية او متفاوتة على قدر حقوقهم ويجوز أن تكون النقب متساوية مع تفاوت الحقوق الا ان صاحب الثلث يأخذ نقبة والآخر نقبتين ويسد كل واحد نصيبه فى ساقية الى ارضه ان يدير رحا ما صار اليه ولا يشق احد منهم ساقية قبل القسم ولا ينصب عليه رحا فان اقتسموا بالمهاياة جاز ايضا وقد يكون الماء قليلا ولا ينتفع به الا كذلك ولكل واحد الرجوع فى الاصح ، وقيل لا تصح القسمة بالمهاياة وقيل يلزم ، ولو أراد أحدهم ان يأخذ نصيبه من الماء ويسقى به أرضا ليس لها رسم شرب من هذا النهر منع .

ولو ارادوا قسمة النهر عرضا جاز ولا يجرى فيها الاجبار كما فى الجدار الحامل ولو اراد الشركاء الذين أرضهم أسفل توسع فم النهر لم يجز الا برضا الاولين لانهم شركاء وقد يتضررون وكذا لا يجوز للاولين تضييق فم النهر الا برضا الآخرين وليس لأحدهم بناء قنطرة عليه أو رحا او غرس شجرة على حافته الا برضا الشركاء ولو ارادا احدهم تقديم رأس الساقية التى يجرى فيها الماء الى ارضه او تأخيره لم يجز لانه تصرف فى الحافة المشتركة . ولو كان لاحدهم ماء فى اعلى النهر أجراه فى النهر المشترك برضا الشركاء ليأخذه من الاسفل ويسقى أرضه فله الرجوع متى شاء ولأنه عارية وسقية هذا النهر وعمارته على الشركاء بحسب الملك وهل على كل واحد عمارة المستفل عن أرضه ؟ وجهان أحدهما لا والثانى نعم وهو الأصح عند العبادى لاشتراكهم ؛ وكل أرض أمكن سقيها من هذا النهر إذا رأى لها ساقية منه ولم يجد لها شرباً من موضع آخر حكمنا عند التنازع بأن لها شرباً منه ؛ ولو تنازع الشركاء فى النهر فى قدر أنصبائهم فهل يجعل على قدر الارضين أو بالسوية ؟ وجهان أصحهما الاول . ولو صادفنا نهراً تسقى منه أرضون فلم ندر أنه حفر أم انحرف حكمنا أنه مملوك لانهم أصحاب يد وانتفاع ولا يقدم

بعضهم على بعض . قلت أما عدم تقديم بعضهم وأما كونه مملوكاً ففيه نظر وينبغى أن يقال أنه مختص بهم خاصة واليد إنما تدل على ذلك وان كانت اليد تدل على الملك فى غير هذه الصورة ولكن هنا عارض الملك ان العرف يقضى بعدم تمكنهم من بيعه والتصرف فيه وإنما يملكون أملاكهم التى يسقونها منه ولهم حق سقيها منه وذلك اختصاص به لاملك له وصاحب التتمة فرضه فى نهر على حافتيه أراض منه تسقى وهذا قريب لان أصحاب الاراضى المجاورة له قد يقال إنهم لاحاطتهم به أصحاب أيد بخلاف ماإذا كانت الاراضى التى تسقى به بعيدة والمجارى منه اليها يتخلل بينها ايذان لغيرهم فالقول بأن من يسقى منه مالك له لاوجه له ولا أظن أحدا يقوله فلتحمل هذه المسئلة على مافرضه صاحب التتمة ومياه دمشق ليست كذلك والله أعلم . والنهر المملوك إذا باع واحد من الشركاء فيه الارض المملوكة له مطلقاً لم يدخل الشرب فى البيع ، وان قال بعتك الأرض بحقوقها الداخلة والخارجة هل يدخل فى البيع ؟ وجهان فى التتمة أحدهما لايدخل إلا بالتنصيص لانه مستقل يقبل الانفراد فأنه لو باع نصيبه من النهر صح وكذا الحكم فى اجارة الارض ، وعند أبى حنيفة الشرب يدخل فى اجارة الارض وإذا أراد أن ينقل الحق فى نفس الشرب إلى موضع بقا ملكه فى النهر ببيع أو هبة أو صدقة فى النهر يأخذ الماء من نهر كبير لايجوز لان الماء ليس بملك له وان قال اسق أرضى من شربك لاسقى أرضك من شربى لم يصح لانه إذا لم يجز مقابلته بمعلوم فبالمجهول أولى فلو سقى أحدهما وامتنع الآخر إستحق أجرة مثل المجرى فى تلك المدة ، ولو حفر نهراً وأجرى فيه الماء من نهر عظيم فجاء آخر وأراد ان يحفر فوقه نهراً ويجرى فيه الماء من النهر اما على الحافة أو متصلة بأرض على الحافة قال المتولى فان رأينا ساقية مادة من النهر اليها نحكم بأن لها شرباً من النهر وان لم يكن هناك ساقية فأن كان لها شرب من نهر آخر لم يجعل لها شرب من النهر عند التنازع وان لم يكن لها شرب آخر كان صاحبها شريكاً لاهل النهر لان الارض المعدة للزراعة لا تستغنى عن شرب وليس للارض شرب آخر فدل ظاهر الحال على ان شربها من النهر ولو كان النهر ينصب فى أجمة مملوكة وحوالى النهر اراض مملوكة فتنازع أربابها وصاحب الاجمة فى الماء يقسم الماء بين الجميع لانا جعلنا النهر مملوكاً لاهلها فلا يختص بالماء البعض دون البعض . وقد يرد هذا على ماقلناه فى المسئلة المتقدمة عن التتمة ، والجمع بينهما أن هذه وتلك فى أراض محيطة بالنهر سواء جاورته كلها أو كان بعضها بل يقتضى وكلامنا فى ما هو فى أراض محيطة بالنهر [illegible] ليس

صاحبه مالكا لشيء من النهر ولكن يمر عليها الماء إلى أماكن يسقى منه ولو أراد بعض الشركاء أن يشق إلى النهر ساقية أخرى يسوق فاضل الماء إلى موات بجنبه او إلى أرض مملوكة لم يجز إلا باذن الشركاء . اذا عرف هذا فأنهار دمشق اما بردا فلا أشك أنه غير مملوك لأنه مذكور فى شعر حسان بن ثابت فهو موجود فى ذلك الوقت وقبله فأرضه والعين التى يجرى الماء فيها منها اما مباحة وهو الظاهر واما أن يكون كان مملوكا لكفار وانتقل عنهم الى المسلمين فيئاً باقياً على ذلك أو وقفاً من عمر بن الخطاب رضى الله عنه كأرض السواد وأياً ما كان فليس ملكا لأحد وأما بقية الأنهار التى فيها مثل يزيد وثورا وباناس ونهر المزة ونهر قبيبة المسمى نهر القنوات وغيرها فالظاهر أيضا أنها كذلك وأنها متقدمة لان دمشق مذكورة فى الزمن القديم وأنها ذات أنهار ، ويحتمل أن تكون حادثة بعد الاسلام وإذا كان كذلك فما كان بانحراف فى موات فليس بمملوك وما كان بحفر فان قصد به من حفره الاباحة فكذلك وان قصد نفسه فملك له لكنه الآن لا يعلم هو ولا ورثته فهو لعموم المسلمين ، وعلى التقدير الاول لا يجوز للامام تخصيص طائفة بجميعه ولا بيعه بخلاف الاملاك المنتقلة الى بيت المال التى يعطى منها ويبيع منها لان هذه الانهار نفعها لمن هو موجود ولمن يأتى يوم القيامة وتشتد ضرورة الناس جميعهم الى الشرب منها واستعمالها والسقى منها فليس للامام تعطيل ذلك عليهم بالتخصيص أو البيع بخلاف تخصيص بعض المسلمين بدراهم أو دنانير أو بأرض ان جازله ذلك فى الأرض حيث لا تشتد ضرورة عموم المسلمين الى تلك الارض بخلاف مانحن فيه . ومتى جهل الحال هل هو بانحراف أو بحفر فلا نعتقد الحالين وقد قلنا على الحالتين إنها لعموم المسلمين فبذلك تبين انها لعموم المسلمين ولا يرد على ذلك إلا ما قدمناه من انا لو صادفنا نهراً تسقى منه ارضون فلم ندرأنه حفر أو انحرف حكمنا بأنه مملوك ، ونحن قد قدمنا استشكال ذلك ويمكن فرضه فيما اذا علمت ايديهم الخاصة عليه كسائر الاملاك . والواقع فى هذه الانهر التى فى دمشق انها بما فى ايديهم على املاكهم ويقولون فى الكتب بحقها من النهر ومقتضى ذلك انه انما لهم من النهر حق لا ملك ، ويعتضد هذا بأصول منها ان الاصل عدم الحفر ولا يقال الاصل عدم الانحراف لان الحفر بفعل فاعل والانحراف بدونه فهو اصل ، ومنها ان الاصل عدم الملك فينبته فى المحقق وهو الدار مثلا لما تحققناه من سبب الملك فيها وثبوت يد خاصة عليها دون ما سوى ذلك ويستصحب عدم الملك فى ارض النهر . ومنها لو أثبتنا الملك فى أرض النهر لاصحاب

الاملاك لاحتيج عند شرائها والعقد عليها الى معرفة مقدار ما لها من ارض النهر والمجرى والاصل منه اليه ولما صح الشراء إلا بذلك ولم نجد أحداً يفعل ذلك. ومنها انه كان يجوز افراده بالبيع ولم نجد احداً يقول ذلك ويعد حدا ولا ينحصر المستحقون له .
ومنها ان فيه تعطيل الحقوق العامة لحقوق المسلمين الموجودين والذين سيوجدون .
ومنها ان يلزم تمكين اهل الاملاك من منع من يشرب او يستعمل من تلك الانهار .
وهذه الامور كلها فى غاية البعد نشأت من القول بكونها مملوكة والقول باثبات اختصاص من غير ملك لا يترتب عليه شيء من المفاسد فهذا حكم القرار الذي يمر عليه ،
ويظن بعض الناس ان نهر يزيد انما حفره يزيد بن معاوية والذى ذكره ابن عساكر فى تاريخه عن مكحول سئل عن نهر يزيد فقال اخبرني الثقة انه كان نهرا ببناطيا يسقى ضيعتين لقوم يقال لهم بنو قوفا لم يكن فيه لاحد شيء غيرهما فماتوا زمن معاوية من غير وارث فأخذ معاوية ضياعهم واموالهم فلما ولي يزيد نظر الى ارض واسعة ليس لها ماء وكان بهدينا فنظر إلى النهر فاذا هو صغير فأمر بحفره فمنعه من ذلك أهل الغوطة فتلطف على ان ضمن لهم خراج سنتهم من ماله فأجابوه إلى ذلك فاحتفره ستة أشبار فى عمق ستة أشبار وله مثل ذلك فلما ولي هشام بن عبد الملك سأله أهل حرستا شرب شفاههم وماء لمسجدهم فكلم فاطمة بنت عاتكة ابنة يزيد فى ذلك فأجابته على ان احتفر ساقية تجرى اليهم للشرب وفتح لهم حجراً فتراً فى فتر مستدير وسأله مولاه عبد العزيز ان يجرى له شيئاً يسقى ضيعته وأجابه وفتح له ماصية ، ثم سأله خاله ففتح له ماصية قال وقل الماء فى العين لكرائها فدخلوا لكرائها فبينما هم كذلك اذا هم بباب من حديد مشبك يخرج منه الماء من كوى فيها يسمعون داخلها خرير ماء كثير ويسمعون صوت إضطراب السمك فيها فكتبوا الى سليمان بذلك فأمرهم ان لا يخربوا شيئاً وان يكروا بين يديه فأكروا ولم يزل كذلك الى ولاية هشام فشكا أهل بردا اليه قلة الماء فأمر القسم بن زياد ان يميز لهم الانهار فمازها فأعطى أهل نهر يزيد ستة عشر مسكبة والفرق[1] الكبير وهو نهر المزة خمس مساكب والفرق الصغير وهو نهر القيراط أربع مساكب ونهر دارياست عشرة مسكبة ونهر نورا اثنتين وأربعين مسكبة وفيه يومئذ أربع عشرة ماصية وليس عليها رحا ونهر قينية احدى عشرة مسكبة ونهر بانياس ثلاثين مسكبة وجعلت مسكبة ليزيد بن أبي مريم وثلاث مساكب حلت للفضل بن صالح الهاشمي بعد ذلك ونهر مجدول اثنتى عشرة مسكبة ونهر داعية ثلاث عشرة ونهر

---

(١) فى تهذيب ابن عساكر « الغور الكبير والغور الصغير » .

حيوة وهو الزلف اثنتي عشرة مسكبة ونهر التومة العليا خمس مساكب ونهر التومة السفلى اربع مساكب ونهر الزوابون أربع مساكب ونهر الملك أربع مساكب فالجملة مائة واثنتان وثلاثون مسكبة ولكن ينضم من نهر ثورا وغيره الى بعض هذه الانهار ماء كثير والقناة لم تماز يومئذ تأخذ ملء جنبتيها . وكان الوليد بن عبد الملك لما بنى الجامع اشترى ماء من نهر السكون يقال له الوقيه فجعله فى القناة الى الجامع والحجر شبر ونصف فى شبر ونصف وبيت النقب شبر فى أقل من شبر على أنه اذا انقطعت القناة واعتلت ليس لاحد أن يأخذ من مال الوميه شيئاً ولا لاصحاب القساطل فيها حق فاذا حرز يأخذ فلان حقه ويفتح القساطل على الولا قال يزيد أنا أدركت القناة يدخل فيها الرجل فيسير فيها وهى مسقوفة على يده فلا ينال سقفها وليس فيها شيء مثلوم . وذكر ابن عساكر القنى المسيلة بنفق مائة ونيف وثلاثين قناة وبظاهر التوسع غير قناة . (المسألة الثانية) الماء الذى يمر فيه فهو مباح على كل تقدير وذلك معلوم مما قدمناه فى الانهار المملوكة وان مالكيها اعمالهم فى الماء حق الاختصاص وان الشرب والاستعمال جائزان فيها لغيرهم وبذلك يعلم جواز ذلك من هذه الانهر قطعاً وليس لاحد ان يمنع شاربه أو مستعملا أو ساقيا الدوابه منها اذا لم يدخل الى ملك غيره ولو جلس فى ملكه وبينه وبين الماء حافة النهر وقد تحقق أنها مملوكة لغيره فمقتضى ماقدمناه عن أبى عاصم والمتولى أنه يجوز ان يمديده ليغترف من مائه ومقتضى الوجه الذى حكيناه فى منع ادلاء الدلو يحتمل ان يمنع من ذلك لمرور يده على هواء ملك غيره ، ويحتمل ان يفرق بأن الدلو يوجد فيه الماء للادخار والتملك والتناول باليد للشرب أسهل منه ، ولو فرضنا ان حافة النهر المملوك ليست مملوكة فلا شك فى جواز مافرضناه من الاغتراف لعدم التصرف فى ملك الغير ولا فى الهواء بل يجوز فى مثل هذه الحالة إخراج ساقية من الماء الى ملكه اذا كان مجاوراً للماء للشرب منها ويستعمل ويسقى دوابه قطعا وإنما يمتنع عليه سقى الارض وينبغى ان يجعل ذلك على وجه يرجع فائضه الى النهر ولا يضيع على أهله - وى قيد الشرب والاستعمال والذاهب منه الى قناة الوسخ وأما النظيف فيرجع الى النهر . وإنما نبهت على ذلك لانى رأيت كثيرا من المياه بدمشق وخارجها النظيفة تذهب بغير انتفاع فلا يجعل لمن يقصد الشرب ونحوه أن يستأثر بمقدار من الماء يصير كالملك له وإنما يجعل له ان يصير ملكه طريقاً له ليشرب ويستعمل ويسقى دوابه من ذلك الماء فى مروره لحاجة . (المسألة الثالثة) حافاته وقد قلنا أنها كانت مملوكة فاذاً يكون

حكمها بأن التصرف فيها لايجوز لغير الملاك وإمرار اليد فى هوائها وإدلاء الدلو ونحوه قدمناحكمه أما اذا كانت غير مملوكة فلا يمتنع ، وحافات النهر دمشق مبنية كانت أو غير مبنية يجب ان يكون حكمها حكم أرض النهر وقد قدمناه فيجب الحكم أو يجوز بكونها غير مملوكة لارباب الاملاك وأنها لعموم المسلمين كأرض النهر وحينئذ يجوز لكل أحد أن يجلس عليها وينتفع بالماء المجاور لها فى النهر وخارجاعنه لشربه واستعماله وسقى دوابه باذن وبغير اذن . وأما فتح كوته فى تلك الحافة فلا يجوز له الانفراد به الا باذن الامام أو من له النظر العام فان كان ذلك مما يضر لم يجز له أن يأذن له فيه ولايجوز له فتحه ، وان كان مما لا يضر جاز لمن له النظر العام الاذن فيه وجاز للمأذون له الفتح بالاذن اذا لم يكن ذلك ينقص حقا من حقوق أرباب السواقى الخارجة من ذلك النهر العالية والسافلة فان نقص شيئا لم يجز . (المسألة الرابعة) المجارى الخارجة منها التى لابناء فيها واذا لم يعرف عليها يد خاصة فالظاهر ان حكمها حكم أرض النهر على ماذكرناه بالطريق الذى قدمناه . (المسألة الخامسة) الأبنية التى فى المجارى المبنية قبل دخولها البلد وحكمها حكم تلك المجارى لأن البناء اذا لم يعرف واضعه فحكمه حكم النهر الذى لم يعرف حافره فهو لعموم المسلمين والظاهر أنها قديمة عملت لمصالح دمشق وأهلها على العموم ومن ذلك المسمى بالدواه وهو بناء ممهد من نهر القنوات الى المدينة . ورأيت فيه وفى غيره من جنسه مواضع قد فتحت لاحواض مسبلة هناك ليشرب الناس منها والدواب وينبغى ان يعمل ذلك على الوجه الذى قدمناه بحيث لايخرج منه إلا الشرب فلا يظهر لى امتناعه بل يجوز وان فعل على غير هذا الوجه امتنع البتة فان كثيرا من الناس عملوا سبلانات بذلك ولم يظهر انكارها مطلقا ولكن على الوجه الذى ذكرناه . (المسألة السادسة) بعد دخولها الى البلد وقبل وصولها الى ملك شخص بعينه وحكمها كالحكم الذى قدمناه قبل دخولها الى البلد . (المسألة السابعة) بعد وصولها الى ملك شخص بعينه وجريانها فيه فأما الملك ماسوى المجرى فلا شك أنه ملك صاحبه لبينته ويده واما المجرى الذى فى حدوده فهل نقول انه ملكه لأنه فى الظاهر جزء من ملكه وقد شمله حدوده وورد عليه شراؤه مثلا او نقول بأنه كبقية المجرى قبل ان يصل اليه وبعد ماينفصل عنه وانه كالطريق وان ذلك متقدم على ملكه وملكه طارىء عليه من جنسه ؟ هذا محل نظر لم يترجح عندى فيه شيء فان كان الاول فله فى الماء حق الاختصاص كما قدمناه فى الماء

الذى يدخل فى النهر المملوك وحكم ادلاء الدلو فيه على ماسبق وليس للشارب ولا لغيره ان يدخل اليه بسببه . وإن كان الثانى فللشارب حق الدخول لاصلاحه ومما يتفرع على ذلك أيضا ان على الأول يكون مرور الماء حقا له وعليه فى ملكه وعلى الثانى يكون حقا له وعليه فى حى ملكه لا فى ملكه .(المسألة الثامنة) بعد خروجها منه الى غيره الكلام فى ذلك الغير كما فى الذى قبله وليس لواحد منهما ان يزيد فى الانتفاع على ماجرت به العادة ولا يحتسب عن الآخر ولا سقى به زرعا أو شجراً لم تجر به العادة . (المسألة التاسعة) الاماكن التى يشرب منها ومايحدث من تلك الاماكن واعلى منها واسفل منها وكلها مستحقة متساوية فى الاستحقاق على ماهو معين فى كتبهم وأيديهم ولا يتقدم منهم أعلى على اسفل ولا اسفل على أعلى لانا لم نعلم من سبق اولا فنجعلهم كلهم سواء فى السبق وليس لأحد منهم ان يتصرف فيما يضر آخر إلا باذنه اذا كان ممن يعتبر اذنه احترازا من الوقف وغيره حيث لا يمكن الاذن فيه وكذلك ليس لغيرهم ان يحدث استحقاقاً من ذلك النهر يضربهم أو يأخذوا بشىء من تلك المجارى فان كان لا يضر فيجوز لما قدمناه من الاباحة وشرط ذلك اذن الامام أو من النظر العام . (المسألة العاشرة) فى منتهاها التى تنتهى اليه تلك المياه فان انتهت الى مكان موات أو مباح فأباحه صاحبه فهو على الاباحة وان انتهت إلى مكان مملوك فكذلك لكن يختص به مالك ذلك المكان وهو كأحد أصحاب الاملاك الذى مر عليهم فله فيه حق كالهم . وفى دمشق قنايات إحداها تسمى قناة الوسخ يخرج منه الماء الوسخ فى نهر يسمى نهر الانباط يسقى من الخضراوات وذلك النهر مقطع لمقطعين من بيت المال وربما بيع منه شىء من بيت المال وبيعه باطل لنجاسته ولما قلنا أن الماء مباح . فان قيل ان فى الماء الوسخ مايملك بالحوز . فجوابه ان الملك زال بالاعراض عنه وأيضا اختلط المملوك بغير المملوك ولاشك ان البيع لا يصح فى الماء وأما الأرض فان كان بيت المال قد ملكها بطريق من الطرق صح بيعها والافلا . وأما الاقطاع فقد ذكر الفقهاء ان إقطاع المعادن الظاهرة لا يجوز وهذا مثله لكن المفهوم من كلامهم ان ذلك فى اقطاع التمليك أما إقطاع الارفاق فالظاهر جوازه لانه ينتفع به ولا يضيق على غيره وفيه نظر وأكثر الفقهاء لم أجدهم تكلموا فيه ولا فى الاقطاعات التى يقطعها الامام من بيت المال والله أعلم انتهى .

كتاب الوقف

سئل الشيخ الامام رضى الله عنه ماتقول السادة الفقهاء أئمة الدين وفقهم

الله تعالى لطاعته فى رجل حبس أماكن وجعل النظر فيها من بعده لابنته لصلبه ثم من بعدها لاولادها ينظر منهم أصلحهم حالا لايزال ذلك فيهم الاصلح فالاصلح أبداً ماعاشوا وتناسلوا فان انقرضوا ولم يبق منهم أحد ينتقل النظر من بعدهم لبنات ابنته المذكورة الصالحة منهن مقدمة فى ذلك على غيرها لايزال ذلك فيهن ماتناسلن الصالحة منهن أولى بذلك من غيرها فان انقرضن عن آخرهن انتقل النظر فى ذلك لاولاد أولادها الاصلح فالأصلح على حسب ماتقدم فى آبائهم طبقة بعد طبقة وجيلا بعد جيل الطبقة العليا تحجب الطبقة السفلى ومن صلح حاله من كل طبقة عليا كان أولى بذلك من غيره ممن هو فى طبقته لايزال ذلك فيهم ماداموا وتناسلوا فان انقرضوا عن آخرهم صار النظر من بعدهم لبنات بنات ابنته المذكورة ثم لاولادهن الذكور طبقة بعد طبقة وجيلا بعد جيل الطبقة العليا تحجب الطبقة السفلى هل يكون النظر لبنت بنته .

﴿أجاب﴾ رحمه الله بعد ماأخبرته بالاشكال الذى وقع فى هذه الفتوى بثغر الاسكندرية المحروس وامتناع أهل الثغر من الكتابة عليها وكتب خطه الكريم فى أصل الاستفتاء المرسل اليه من الثغر المذكور وهو مامثاله :

الحمد لله النظر فى هذا الوقف المذكور لبنت بنته ولا نظر لابن ابن بنته حتى تنقرض بنت البنت . ومقتضى هذا الوقف أن كل طبقة تحجب التى تحتها وان كل طبقة مقدمون ذكورها على اناثها ولكن فى عبارته قلق فنوضحه ونبين أنه يجب حمله على ماقلنا : قوله لابنته لصلبه ثم من بعدها لاولادها اما ان يريد بالاولاد الذكور فقط استعمالا للعام فى الخاص واما ان يريد الذكور والاناث كما هو حقيقة اللفظ ثم بين حال الذكور منهم فقط بقوله ينظر فى ذلك منهم اصلحهم وبقوله الاصلح فالاصلح فأنها صيغة تخص الذكور ظاهراً ويرجع الضمير فى قوله فان انقرضوا على الاحتمال الاول إلى الأولاد المراد بهم الذكور وعلى الاحتمال الثانى إلى الذكور من الاولاد ، والحكم واحد على التقديرين وهو أنه بعد انقراض الذكور من اولاد ابنته ينتقل النظر لبنات بنته ولا يستحق بنات الابن شيئا من النظر مالم ينقرض بنو البنت ، والمراد من بنى البنت الطبقة الاولى منهم ولا يندرج فيهم أولادهم لان مقتضى قوله بعد ذلك انهم مؤخرون عن بنات ابنته فيستحيل ان يحكم بدخولهم قبلهن والا تناقض الكلام فالجمع بين الكلامين ماقلناه وليس فيه الا اخراج قوله عن ظاهره وهى لفظة قلقة صدرت عن سوء كتابة وكان المراد بها ماعاشوا واردفها بها تأكيدا وحملها على هذا اولى من تناقض الكلام

لامرين احدهما ان التناقض لايصح بوجه من الوجوه وحمل هذه اللفظة على ماقلناه ممكن وان كان بطريق المجاز . الثانى ان المجاز لابد منه لأن الحكم بأن الاولاد يستحقون ماتناسلوا وأراد أنهم وأولادهم مستحقون ليس بحقيقه اللفظ بل هو مجاز فيه وإذا كان لابد من ارتكاب مجاز فهذا المجاز وان بعد أولى من الغاء الكلام والحكم يناقضه . وكذلك قوله فى بنات البنت ماتناسلن محمول على ماقلناه . وقوله فان انقرضن عن آخرهن أى بنات البنت . وقوله انتقل النظر فى ذلك لاولاد أولادها أى لبنى بنى البنت بالتقرير الذى قدمناه . وقوله على حسب ماتقدم فى آبائهم أى الذكور من أولاد البنت على ماشرحناه أولا . وقوله بعد ذلك فان إنقرضوا عن آخرهم أى البنون . وقوله صار النظر من بعدهم لبنات بنات ابنته المذكورة وهو ماشرحه فى الطبقة التى قبلها . وقوله ثم لاولادهن الذكور أى من الطبقة الثالثة من البنت وقد صرح هنا بالذكور كما دل عليه كلامه أولا على مابينا وابن ابن بنته الموجود الآن داخل فى قوله لاولاد أولاده الأصلح فالأصلح وبنت بنته الموجودة الآن داخلة فى اللفظ الذى قبله فهى مقدمة عليه لامرية فيه . وإنما أطلت فى ذلك لانه بلغنى عن أهل الثغر اضطراب فيه وتوقف فيه والله أعلم انتهى .

﴿ الفتوى العراقية ﴾

امرأة وقفت على ذكور وإناث بالسوية فان توفى واحد منهم عن ولد وإن سفل واحد أو أكثر رجع ماله لاقرب الطبقات اليه من ولده وإن سفل فان لم يخلف ولداً فلاخوته الاشقاء ثم لغير الاشقاء ثم الى من بقى من أهل طبقته ثم لاقرب الطبقات الى الطبقة التى هو فيها على أن من توفى قبل استحقاقه شيئاً من منافعه عن ولد وإن سفل ثم عادت شرائط الوقف الى حال لو كان المتوفى فيها حياً لاستحق أقيم أقرب الطبقات اليه من ولده مقامه وعاد له ما كان يعود لمتوفاه لو كان حياً تحجب الطبقة العليا الطبقة السفلى فتوفيت امرأة من أهل الوقف تدعى فاطمة عن حصة ولم تترك سوى ست اليمن وهى بنت عمتها وسوى أولاد ثلاث أخوات لست اليمن مات الاخوات قبل وفاة فاطمة قبل انتهاء الوقف اليهن وبقى أولادهن فهل ينتقل نصيب فاطمة لست اليمن وحدها أو يشاركها فيه أولاد الاخوات وإذا قلنا بعدم المشاركة ثم توفيت ست اليمن عن ابنتين فهل تنفردان بحصة أمهما .

﴿ أجاب ﴾ رضى الله عنه فى شهر ربيع الاول سنة تسع وعشرين ينتقل نصيب فاطمة لست اليمن التى هى بنت عمتها عملا بقوله إلى من بقى بعده من أهل طبقته

وأولاد أخوات ست اليمن محجوبون بخالتهم عملا بقوله تحجب الطبقة العليا الطبقة السفلى . وقد تعارض فى هذا الوقف عمومان أحدهما هذا فانه أعم من حجب كل شخص ولده خاصة ومن حجبه الطبقة السفلى بـكمالها من ولده وولد غيره والثانى قوله أن من توفى قبل استحقاقه يقام أقرب الطبقات اليه من ولده مقامه وهـذا أعم من أن يكون بقى من طبقة المتوفى أحداً ولا يحجب كل شخص بولده لا إشكال فيه ومحل التعارض فى إقامة ولد المتوفى مقامه عند وجود أقرب منه ، وفى مثل هذا التعارض يحتاج إلى الترجيح ، ووجه الترجيح أن العمل هنا بعموم قوله تحجب الطبقة العليا الطبقة السفلى لايوجب إلغاء قوله أن من توفى قبل استحقاقه يقام ولده مقامه لانا نعمل به عند عدم من هو أقرب منه بخلاف العكس وهو ان نحمل هذا على عمومه ونقيم الولد مقام والده مطلقاً فان فيه الغاء قوله تحجب الطبقة العليا الطبقة السفلى . وبيانه أن حجب الشخص غير ولده خارج منه على هذا التقدير وحجبه ولده إنما يحتاج اليه لوكان فى اللفظ الاول مايدخله وليس كذلك لانه انما وقف على الاقرب فلا يدخل ولد الولد مع وجود الولد فيه حتى يحترز عنه غاية مافى الباب ان يقال هو تأكيد والتأسيس أولى من التأكيد ونصيب ست اليمن بعد وفاتها لبنتيها تنفردان به والله تعالى أعلم .

﴿مسألة﴾ وقف على بناته فاطمة وملكة وعائشة اثلاثاً لـكل واحدة الثلث حياتها وبعدها لاولادها واذا انقطع عقب واحدة منهن وعدم نسلها رجع نصيبها لعقب الواقف فتوفيت عائشة ولم تعقب وخلفت اخو تها فاطمة وملكة المذكورتين وطومان ويوسف ونفيسة أولاد الواقف توفيت ملكة عن أولاد ثم توفيت فاطمة ولم تعقب وخلفت طومان ويوسف ونفيسة ثم توفى طومان ويوسف ولـكل منهما أولاد ثم توفيت نفيسة عن أولاد فـكيف يقسم ريع الوقف بين أولاد ملكة وأولاد طومان وأولاد يوسف وأولاد نفيسة ؟ .

﴿الجواب﴾ لاولاد ملكة الخمسان ولاولاد طومان الخمس ولاولاد يوسف الخمس ولاولاد نفسية الخمس والله أعلم انتهى .

﴿مسألة﴾ وقف فى مرض موته املاكاً تقدير اجرتها فى كل شهر مائة وعشرون درهما على ابنتيه واخته وشرط ان يبدأ منه بثلاثين درهما فى كل شهر لقراءة سبع وتفرقة خبز ومافضل عليهن ثم مات وهن وارثات ولم تجز الورثة فهل الثلاثون تصرف محسوبة من ثلث ماله ومازاد ميراث اوكل الثلث موقوف على قراءة السبع والخبز خاصة ؟ .

﴿ الجواب ﴾ فى سنة ٧٣٥ تقوم الاملاك المذكورة كاملة المنافع ثم تقوم مستحقا ان يخرج من اجرتها بعد الخلو والعمارة ثلاثون درهما ومابقى لمن يرغب فى شرائها لو كانت مما تباع فما بين القيمتين موصى به لقراءة السبع وتفرقة الخبز فان هو قدر ثلث التركة أوأقل صح فيه والافيصح منه فى قدر الثلث ويبطل فى الزائد إذا لم تجز الورثة والموصى به للبنتين والاخت الوارثات مابقى وهو قدر القيمة الناقصة وقد بطل لعدم الاجازة . مثاله فرضنا الاملاك المذكورة جميع التركة وقيمتها كاملة الف دينار وقيمتها مستحقا ان يخرج منها كل شهر ماذكر مائة دينار فالموصى به للسبع والخبز تسعة أعشارها وهى أكثر من الثلث فيصح فى ثلث الاملاك ويبطل فى الباقى فلوكانت قيمتها مع الاستحقاق والحالة هذه خمسمائة دينار فالموصى به النصف والحكم بالصحة فى الثلث لايختلف هكذا إلى ان تبلغ قيمتها الناقصة إلى الالف فان المحكوم بصحة الوقف فيه ثلث الاملاك فان كانت قيمتها الناقصة سبعمائة دينار فالموصى به للسبع والخبز ثلاثة أعشار الاملاك وهو أقل من الثلث فيصح الوقف فى ثلاثة أعشار الاملاك بغير زيادة ويتلخص من هذا أنه متى كانت القيمة الناقصة ثلثى الزائد أودونها صح فى الثلث ومتى كانت أكثر صح فى الزائد عليها هذا إذا فرضت الاملاك جل التركة فان كان معها مال آخر فان كانت القيمة الناقصة تزيد على ثلثى الكاملة كان الحكم بالصحة فيما بين القيمتين كما سبق من غير اختلاف وإن كان الثلثين صح فى الثلث وإن كان أقل كخمسمائة وقيمة الكامل ألف ومعها خمسمائة أخر فههنا الموصى به للسبع والخبز خمسمائة وهى نصف الاملاك وثلث جميع التركة فيصح فى نصف الاملاك بخلاف الصورة الاولى فيتلخص فى هذه الحالة أنه إن كانت القيمة الناقصة الثلثين أو أكثر صح فى الزائد عن الناقصة وإن كانت أقل من الثلثين صح فيما يحتمله ثلث التركة منها فيتلخص أنه إن لم يكن له مال غيرها فان كانت القيمة الناقصة ثلثى الزائدة أو أقل صح فى الثلث وإن كانت أكثر صح فى الزائد وإن كان مال غيرها فان كانت الناقصة ثلثى الزائدة أو أكثر صح فى الزائد وإن كانت أقل صح فيما يحتمله الثلث منها والله أعلم . ملخص الجواب من غير مثال يقوم كما ذكرناه ثم إن كانت الناقصة ثلثى الزائدة أو أكثر صح فى قدر الزائد منها وإن كان أقل صح فى ثلثيها وفى نظير ثلث مامعها من مال آخر إن كان والله أعلم إنتهى .

﴿ مسألة ﴾ فى وقف صورته أن رجلا ملك معتقه ملكا تمليكا شرعياً ثم وقفه على معتقه أيام حياته فاذا توفى عاد ذلك وقفاً على أولاده الاربعة وهم نور الدين

وله علي وعثمان وعمر وتاج النساء الاشقاء وعلى من عساه يحدث للموقوف عليه من الأولاد بينهم للذكر مثل حظ الانثيين فمن توفى منهم ومن أولادهم وأولاد أولادهم وأنسالهم وأعقابهم عن ولد ذكر عاد ماكان جاريا من ذلك على الولد الذكر ومن توفى منهم ومن أولادهم وأعقابهم عن ابنتين عاد الثلثان مماكان وقفاً على والدهما عليهما بينهما نصفين ثم على أولادهما كذلك على الشرط المذكور والثلث الباقي يعود على أقرب الناس الى والدهما من العصبات من أهل الوقف ثم على الشرط المذكور ومن توفى منهم ومن أولادهم وأولاد أولادهم وأنسالهم وأعقابهم عن بنت واحدة عاد النصف مما كان وقفاً على والدهما وقفاً عليها ثم على أولادها ثم على أولاد أولادها على الشرط المذكور والنصف الباقي مما كان وقفا على أبيها وقفاً على عصبات والدها المسمى الاقرب فالاقرب ثم على الشرط المذكور ومن توفى منهم ومن أولادهم وأولاد اولادهم وانسالهم واعقابهم عن غير ولد ولا ولد ولد ولا نسل ولا عقب وان سفل عاد ماكان جارياً عليه من ذلك على من هو معه في درجته وذوى طبقته يقدم الاقرب اليه منهم فالاقرب لا يستحق ابن العم مع وجود الاخ شيئاً من ذلك يجرى ذلك عليهم على الشروط المبينة فيه ابداً ماتوا لدوا ودا ئماً تناسلوا وتعاقبوا فاذا انقرضوا باجمعهم ولم يبق للموقوف عليه نسل ولا عقب ولا من ينسب اليه من قبل أم من الامهات ولا اب من الآباء او توفوا بأجمعهم عاد عتقاء الواقف ثم على جهات متصلة فتوفى الموقوف عليه ثم ماتت البنت عن غير ولد ثم مات نور الدولة على فانتقل نصف نصيبه الى ابنته وباقى نصيبه الى اخوته ثم مات عثمان فانتقل نصيبه الى ابن له ثم مات عمر عن بنت واحدة فأخذت نصف نصيبه ونصف الآخر انتقل الى ابن عثمان لانه عصبته الأقرب ثم مات ابن عثمان عن بنت واحدة فأخذت نصف نصيب والدها مع ما انتقل اليه والنصف الباقى من نصيبه الذى اخرجه الواقف الى اقرب عصبات والدها لم يكن له عصبة ولم يكن من اهل الوقف الا ابن بنت نور الدولة على اولاد اخوته وهم اولاد بنت نور الدولة فهل ينتقل نصف نصيب المتوفى الذى اخرجه الواقف عن البنت وجعله لأقرب العصبات عند عدمهم الى بنت نور الدولة على وينفرد به لانه الاقرب الى المتوفى والى الموقوف عليه ام يشاركه فيه اولاد اخوته مع ان الواقف جعل الاقربية مناط التقدم في استحقاق اهل الوقف مابقى بعد نصيب البنت اذا كانوا عصبة ومناط التقدم اذا كانوا غير عصبة وهو اذا كانوا في

درجة من توفى ولم يجد لعصبيه ولداً نصرفه اليه اذا مات عن غير ولد وبقى الابعد الابعد بقوله لايستحق ابن العم مع قوله وجود الاخ شيئاً وصرح بلفظه المقتضية ان بنت البطون فى سائر شروطه ثم احال عليها بقوله يجرى ذلك على الشروط المبينة فيه ابداً وعلى من هى شرط فيه بقوله ابداً ما توالدوا ودائماً ما تناسلوا وقيد الاستحقاق بالاقربية والحالة هذا افتونا مأجورين .

﴿ اجاب ﴾ قاضى القضاة شمس الدين الحنفى ابن الحريرى اللهم وفق والطف . ينتقل النصف الباقى المذكور الى بنت ابن عثمان والى ابن بنت نور الدولة ان لم تكن بنت عمر موجودة فانها ان كانت موجودة فهى مقدمة على الكل فى النصف المذكور بالاقربية واما اولاد اولاد اولاد بنت نور الدولة فليس لهم شىء الا بعدمه واذا لم تكن بنت عمر موجودة وقلنا بانتقال النصف المذكور الى بنت ابن عثمان والى ابن بنت نور الدولة يكون الثلثان منه للذكر وهو ابن بنت نور الدولة المذكور والثلث لبنت ابن عثمان والحالة هذه والله سبحانه وتعالى اعلم . كتبه محمد الحريرى الانصارى الحنفى عفا الله عنه . جواب الشيخ قطب الدين السنباطى عفا الله عنه : اللهم وفق للصواب مقتضى هذا الوقف ان يكون النصف منتقلا للمذكور يختص به ان لم يكن بقى من اهل الوقف غيره بحكم موت من تقدمه من البطون والباقى منقطع الوسط لايهب أحد بحكم انهم ليسوا بعصو ولا للنصف الشرط ان يبقى احد من قبله وحكمه ان يصرف لأقرب الناس للواقف الفقراء على الراجح عند الشافعية والله تعالى اعلم . كتبه محمد بن عبد الصمد الشافعى . جواب شيخ الاسلام بركة الأنام تقى الدين ابى الحسن على بن عبد الكافى السبكى الشافعى رضى الله عنه الله المستعان الحمد لله . ينتقل النصف الباقى عن بنت ابن عثمان مما كان وقفاً على ابنها الى ابن بنت نور الدولة واولاد اخوته وبنت عمر ان كانت موجودة بينهم للذكر مثل حظ الأنثيين عملا بقوله فيه على الشرط المذكور أى بعد انقراض العصبات يكون لأولادهم على الوجه المشروح أولا من غير اشتراط العصوبة فى الاولاد فيدخل المذكورون لانهم من ورثة عمر وعلى المستويين فى عصوبة ابن عثمان المتوفى وبعدهم عمر وعلى لا يمنع استحقاق والدهما لما كانا يستحقان لو كانا حيين ويشتركون فى ذلك حملا للفظه ثم على ترتيب كل شخص على من يدلى لا على ترتيب الطبقة بكمالها لما تدل عليه الشروط المبينة ويكون للذكر مثل حظ الانثيين لأنه من جملة المشروط والله سبحانه وتعالى أعلم . كتبه على السبكى . جواب قاضى القضاة بدر الدين بن

جماعة الشافعي : بالله التوفيق إذا لم يكن ابن بنت نور الدولة ولا أولاد إخوته عصبة لم ينتقل اليهم النصف المذكور والحالة هذه ينتقل إلى المصرف المذكور بعدهم والله تعالى أعلم . كتبه محمد بن ابراهيم الشافعي . جواب الشيخ قطب الدين السنباطي بعد ذلك إصلاحاً لجوابه الاول أصلحه كما تقدم . جواب شمس الدين محمد بن أحمد بن القماح : اللهم وفق للصواب ينتقل النصف الباقي بعد بنت ابن عثمان إلى ابن بنت نور الدولة منفرداً به فان الواقف قدمه على غيره بالاسباب المذكورة وليس هناك أحد من عصبات ابن عثمان المشروط إنتقال المتوفر اليهم. وأما قوله ثم على الشروط المذكورة وتكريره ذلك كله والله أعلم راجع إلى أن يكون ما يأخذه من يأخذه من المذكورين بينهم للذكر مثل حظ الانثيين لا لغير ذلك ولا يخفى ذلك مع تأمل الالفاظ ، ولا بد في كل من يأخذ مع عدم ولد لمن يموت من مراعاة العصوبة والأقربية فاذا لم تكن عصبة فلا بد من الاقربية والاقربية موجودة في ابن بنت نور الدولة فلا بد من تقدمه على غيره اذا لم يكن أحد فوقه من مستحقي الوقف والله تعالى أعلم . كتبه محمد بن أحمد بن ابرهيم الشافعي . قال شيخ الاسلام أوحد المجتهدين تقي الدين أبو الحسن علي بن عبد الكافي رضي الله عنه قوله بعد بنت عثمان موهم أنه بعد وفاتها وليس ذلك مراده فلو قال عنها كان أخلص وقوله بالاسباب المذكورة ولو سلمت له مايدعيه فهو سبب واحد لا أسباب ، وحمله الشرط المذكور على ماذكر يرده لفظة ثم وعلى ذلك يكون لغواً . وقوله لا يخفى ذلك ممنوع بل لا يخفى ضده . وقوله ولا بد إلى آخره ليس بجيد لوجهين الأول ان الكلام ليس عند عدم ولد من يموت بل عند أي واحدة . الثاني ان عند عدم الولد لم يشترط الواقف العصوبة بخلاف ماقال وإن كان مراده عند وجود البنت فلا نسلم الاكتفاء لا بد من كونه لا يلزم بالاقربية والله تعالى أعلم وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم انتهى .

﴿ مسألة ﴾ ماتقول السادة العلماء أئمة الدين رضي الله عنهم أجمعين في رجل وقف وقفاً على أربعة أنفس سماهم في كتاب الوقف مدة حياتهم بينهم بالسواء أرباعاً ثم على أولادهم من بعدهم ثم على أولاد أولادهم ونسلهم وعقبهم ابداً بطناً بعد بطن وقرناً بعد قرن بينهم الذكر والانثى فيه سواء على أنه من توفي منهم عن غير ولد ولا ولد ولد ولا نسل ولا عقب وان سفل كان مايستحقه من هذا عائداً الى الثلاثة الموقوف عليهم أولا ثم مات الثلاثة الموقوف عليهم أولا ثم على أولادهم وأولاد اولادهم ونسلهم وعقبهم ابداً ماتوالدوا ودائما ما تعاقبوا الا يستحق

من الاولاد احد حتى ينقرض الاعلى من آبائه فمات أحد الاربعة من غير نسل فانتقل نصيبه الى الثلاثة الموقوف عليهم أولا ما كان يستحقه أبوهم لو كان حيا أم يشترك جميع الاولاد المخلفين عن الثلاثة الموقف عليهم أولا أفتونا مأجورين .

﴿ الجواب ﴾ لشيخ الاسلام تقى الدين أبى الحسن على بن عبد الكافى السبكى غفر الله له . الحمد لله يشترك جميع الأولاد المخلفين عن الثلاثة الموقوف عليهم أولا فى جميع الموقوف بينهم الذكر والانثى فيه سواء ثم على أولادهم كذلك تحجب الطبقة العليا ابداً الطبقة السفلى ولا يختص أولاد كل بنصيب والدهم ولا يستحق شيئا من نصيب والده حتى ينقرض من يساوى والده فى الطبقة عملا بأنه جعل كل الوقف بعد الاربعة لاولادهم ولم يخص ولم يفصل ولم يأت بصيغة تشعر بذلك كما أتى فى الطبقة الأولى بقوله أرباعاً ومحافظة على تعميم قوله الذكر والانثى فيه سواء ولو خصصنا أولاد كل بنصيب أبيهم لزم تخصيص قوله الذكر والأنثى وأن يكون المراد من أولاد كل والتخصيص خلاف الأصل . وما ذكرناه فى الأول لا يلزم منه أمر مرجوع مع دلالة اللفظ عليه دون ما عداه ولا يمنع من ذلك مفهوم قوله على أنه من توفى منهم عن غير ولد كان ما يستحق عائداً الى الثلاثة ولا الى أولادهم الى آخره لأنه إنما قاله لك لأن موضوع الكلام أولا يقتضى أن الوقف فى الطبقة الثانية لأولاد الأربعة فاذا لم يكن لأحدهم ولد قد يقال أن نصيبه لا ينتقل الى الثلاثة ولا الى أولادهم لأنه وقف على أولاد الأربعة ولم يوجد إلا أولاد ثلاثة فيكون ذلك النصيب منقطعا . فبين بهذا اللفظ أن ذلك النصيب يعود الى الثلاثة والى أولادهم على الحكم المشروح ويصير الوقف على الأربعة بعدهم وقفا على أولاد الثلاثة ، مفهوم ذلك أن من مات وله ولد لا يكون الحكم كذلك ونحن نقول به بأن نقول يكون نصيب الثلاثة عملا بالترتيب وبعد الثلاثة يعود مع نصيبهم على أولاده وأولادهم عملا بقوله ثم على أولادهم ولا يحصر مفهوم ذلك فى أن من مات وله ولد يأخذ ولده نصيبه فذلك لا دليل عليه وما ذهبنا اليه محتمل يكتفى به فى المفهوم مع دلالة اللفظ عليه فكان متعينا ومتى ثبتت المخالفة بوجه ما كفى فى العمل بالمفهوم وأما قوله لا يستحق أحد من الأولاد حتى ينقرض الاعلى من آبائه فمنطوقه لا اشكال فيه ومفهومه وهو مفهوم الغاية يقتضى أنه يستحق إذا انقرض الاعلى من آبائه وذلك معمول به على ما قلناه بأنه ينقرض الاعلى من آبائه ولا يكون فى طبقته من يساويه فعند ذلك يستحق ومتى حصل العمل بالمفهوم فى صورة كفى ولا يلزم أن يستحق

عند انقراض أبيه مطلقا على كل تقدير لعدم المقتضى للعموم وانما أتى الواقف بهذه الجملة ليدل على الترتيب فى جميع البطون فى استحقاق النصيب الأصلى والنصيب العائد لأنه أتى بهم فى الأول مرتين وفى الثانى مرة واحدة وأتى بالواو فيما عدا ذلك فلو اقتصر لم يجب الترتيب فى بقية البطون ولا احتمل أن نصيب من مات ولا ولد له يرجع الى الاعلى والاسفل معا لانه قد يقال أنهم من أهل الوقف فأتى بهذه الجملة ليزيل هذا الوهم ويبين أن الترتيب مقصود فى كل الطبقات فى جميع الوقف وان كل طبقة تحجب ما تحتها ولم يبق ما فيه احتمال الا أمران أحدهما أن نصيب كل أحد ينتقل الى ولده فيكون محجوبا بأبيه وجده أو نصيب الطبقة بكمالها منتقل الى الطبقة التالية فيكون محجوبا بأبيه ومن يساويه وتبين فى الكلام ما يدل على الاول فحملناه على الثانى لان استحقاق الولد قبل انقراض الطبقة بكمالها مشكوك فيه فلا يستحق للشك والاصل عدم الاستحقاق والمعنى الثانى أقرب الى ظاهر اللفظ . الامر الثانى أنه إذا انتقل نصيب الطبقة للطبقة التى تحتها هل يكون مشتركا بين الجميع بالسواء أو يأخذ كل اولاد ماكان لابيهم ؟ ولا دليل على الثانى والأول أقرب إلى ظاهر اللفظ فتعين وبذلك يتبين صحة ماذكرنا أولا هذا ماظهر لى فى هذا الوقف وفوق كل ذى علم عليم والله أعلم . كتبه على السبكى الشافعى . ولافرق فى التشريك والتسوية بين أفراد الطبقة الواحدة بين التصرف العامل من غير ذى الولد وبين الصباذوى الأولاد أما الأول فظاهر وأما الثانى فلما تقدم من أن الذى نتخيل مانعاً من ذلك قوله ارباعاً والواقف لم يذكره الا فى الطبقة الأولى خاصة والله أعلم . كتبه على السبكى الشافعى .
وكتب استفتاء آخر وعين فيه ان الموقوف عليهم أولا شرف الدين ابراهيم وفارس الدولة ايذن وفخر الدين فلاح والطواشى سعيد الخادم الحبشى وسئل فيه هل يجوز لحاكم من حكام المسلمين ان يشرك بين الأولاد الثلاثة وكذلك أولاد الأولاد وسائر البطون يجوز الاشتراك بينهم بالسوية أولا وهل يجوز لحاكم من حكام المسلمين ان يشرك بينهم بخلاف شرط الواقف فكتب الشيخ كمال الدين الزملكانى رحمه الله تعالى الله يهدى للحق لايجوز التشريك بين البطون الاسفل والاعلى ولا بين أولاد بعضهم مع أولاد آخر من نسل آخر من الموقوف عليهم لان شرط الواقف يمنع ذلك ولايجوز الاصلاح بينهم على خلاف شرط الواقف ومتى حكم بذلك حاكم لم يكن حكمه صحيحا والله أعلم . كتبه محمد بن على . جواب الشيخ نجم الدين البابسى جواب الشيخ تقى الدين السبكى كذلك جواب جلال الدين الحنفى

اللهم ارحم والطف متى حاكم حكم بين الاولاد بالتشريك أو بالصلح كان حكمه باطلا لا ينفذ بالاجماع لانه خالف شرط الواقف وشروطه تراعى كنصوص الشارع والله أعلم . كتبه أحمد بن الحسن الرازى الحنفى . جواب قاضى القضاة بحماة الحنفى كذلك يقول الفقير إلى الله تعالى عمر بن محمد بن على بن أبى جرادة الحنفى . جواب آخر كذلك يقول أحمد بن محمد التميمى القلانسى . جواب آخر كذلك يقول إبراهيم بن سليمان الحيدى كذلك يقول سليمان الحنفى كذلك يقول عبد الله بن الحسن الحنبلى كذلك يقول إبراهيم بن أحمد الحنبلى . جواب نائب قاضى القضاة بدمشق يتبع ماأفتى به أئمة المسلمين رضى الله عنهم . كتبه سليمان الجعفرى . جواب القرقشندى بمصر وقوة الكلام يشعر بأن من مات منهم إنتقل نصيبه إلى أولاده وإن لم يتعرض . جواب يونس ابن أحمد كذلك جواب يوسف بن حماد كذلك . جواب القاضى شمس الدين بن القماح اللهم وفق للصواب لايدل كلام الواقف على التشريك بل قد يدل على ضده فانه شرط فى صرف نصيب الميت إلى الباقين أن يموت عن غير ولد فتى مات عن غير ولد صرف اليهم فوجد المولد مانع من صرف نصيب الميت إلى غير أولاده والحكم بالتشريك والحالةهذه لا ينفذ والالزام بالصلح لايجوز بل يمرضه الحاكم على الخصوم قطعاً للنزاع فان أبوا تركهم والله تعالى أعلم . كتبه محمد بن أحمد بن ابراهيم الشافعى . جواب الشيخ مجد الدين بدمشق وما توفيقى الا بالله نعم يختص برد شكل واحد من الثلاثة المذكورين أولاده ثم أولاد أولاده على الترتيب بالسوية بينهم لايشاركهم فى ذلك أحد من أولاد الاخوين ونسلهما وعقبهما والله أعلم . كتبه محمد بن عبد الله الشافعى . جواب القاضى شمس الدين بن القماح أيضا من مات من الثلاثة الموقوف عليهم فنصيبه لاولاده خاصة لايشاركه فيه أولاد الآخر وكذا حكم بقية الطبقات من الاولاد وان سفلوا والله أعلم . كتب حسين بن على الاسوانى حسبي الله هذه الاجوبة صحيحة . كتبه محمد بن أبى الفرج المالكى كذلك كتبه عبد الرحمن الحارثى الجوابان صحيحان .

وردعلى الشيخ الامام رضى الله عنه من دمياط فى المحرم سنة اثنتين وثلاثين وسبعمائة :

﴿ مسألة ﴾ رجل أقر أن مالكا حائزاً وقف عليه حصته من بستان ثم من بعده على ولديه على وعائشة بالسوية ومن مات منهما صرف ربع حصته لاخيه لابيه محمد ثم من بعد محمد يصرف ربع جميع الوقف لاولاد على وعائشة ومحمد المذكورين فتوفى محمد قبل وفاة أبيه المذكور وقبل وفاة على وعائشة المذكورين .

وخلف أولاداً ثم مات المقر المذكور فانتقل الوقف إلى على وعائشة ثم مات على المذكور ولم يترك ولدا فهل تنتقل حصته إلى عائشة أو إلى أولاد محمد ؟

﴿الجواب﴾ ينتقل نصيب على الى أولاد محمد ومن عساه يكون من أولاد عائشة يستقل به الواحد ويشترك فيه العدد بالسوية فان لم يكن إلا أولاد محمد انفردوا به وإن حدث لعائشة أولاد شاركوهم لا على المناصفة بل يقسم مجموع النصيب المذكور بين الجميع على عدد رءوسهم بالسوية فان ماتت عائشة ولها أولاد كان مجموع الوقف بين الجميع على ماذكرناه وان ماتت ولاأولاد لها استقل أولاد محمد بجميع الوقف . فان قلت لم لاتستقل عائشة به كما لووقف على زيد وعمرو ثم على الفقراء فمات زيد صرف لعمرو . قلت لأنه هناك شرط فى الانتقال للفقراء موت زيد وعمرو وهنا لم يشترط فى الانتقال إلى أولاد محمد وعائشة وعلى إلا موت محمد وقد وجد . فان قلت لم لا يكون منقطع الوسط . قلت قد أفتى بذلك قاضى القضاة جلال الدين فقال نصيب على لاينتقل إلى اخته عائشة ولا إلى أولاد الثلاثة بل الوقف بالنسبة اليه منقطع الوسط ، وهذا عندى ليس بجيد لما قدمت ان موت عائشة ليس شرطا فى ذلك وكان الحامل له على ذلك قول الرافعى فيما إذا وقف على زيد وعمرو ثم على الفقراء ان القياس أنه منقطع الوسط والامر فى تلك المسألة كما قال الرافعى وأما هنا فقد بينا الفرق . فان قلت ظاهر كلامه أنه إنما جعل لمحمد بعد موتهما لأنه قال إنه بعد موت محمد يكون الجميع للاولاد فى حياة أحدهما لا يكون كذلك . قلت نحن نتمسك باللفظ مالم يعارضه معارض أقوى وهو قد صرح أنه من مات منهما انتقل لمحمد وهو يشمل ما إذا مات الآخر وما إذا لم يمت وأنا لم آخذ الصرف إلى أولاد محمد من ذلك بل من قوله بعد موت محمد يكون الجميع لاولاد الثلاثة ولم يقيد فى موت محمد بين ان يكون فى حياة الآخر أولا فكذلك قلت أنه يشترك فيه أولاد محمد وعائشة لان النصيب الذى كان لعلى من جملة المجموع الذى حكم بانتقاله بموت محمد لاولاد الثلاثة فاعمال اللفظ بالنسبة اليه لامعارض له ، والنصف الآخر المختص بعائشة الموجودة عارضنا فيه اختصاصها به باللفظ الاول فلم يعمل اللفظ الثانى بالنسبة اليه مادامت عائشة موجودة فاذا ماتت عملناه ، وليس فى هذا الا تقييد اللفظ المطلق بخلاف مالوقلنا المراد إذا مات محمد وليس واحد منهما موجوداً الا انه اضمار جملة وهو على تقدير تجويزه مرجوح بالنسبة إلى التقييد والتخصيص والله أعلم . فان قلت فقل بانتقال نصيب عائشة أيضا فى حياتها إلى الاولاد بموت محمد

وليس فيه الا تخصيص اللفظ الدال على استحقاقها ببعض ازمنة حياتها . قلت يصدني عنه أمران أحدهما العادة الجارية في الأوقاف ان نصيب الشخص إنما ينتقل بموته والثاني أنه إذا احتمل التقييد والتخصيص في كل منهما حصل التعارض فلا أخرج نصيب عائشة عنها بالشك واستصحب استحقاقها إلى حين وفاتها ؛ وأيضاً فقوله إذا مات محمد يصرف ربع الجميع ليس صريحاً في أنه يصرف حين موته فاجعله سبباً لصرف الجميع مما لامانع منه وهو نصيب على يصرف الآن وماله مانع وهو نصيب عائشة يصرف عند موتها والشرط يقتضي الترتيب وكونه على الفور أولا ان اخر من غيره واستحقاق عائشة مدلول عليه بالأول فكان أقوى والله تعالى أعلم . فان قلت قد اختلف الاصحاب فيما إذا قال وقفت على زيد ثم عمرو ثم بكر ثم على الفقراء فمات عمرو ثم زيد هل يصرف لبكر قال الماوردي لا لأن شرط استحقاقه الانتقال إلى عمرو ولم يوجد وذلك يقتضي أنه منقطع الوسط وهنا كذلك لأنه شرط في الانتقال للاولاد استحقاق محمد . قلت ماقاله الماوردي ضعيف وقد خالفه غيره وقال أنه يصرف لبكر وهو الصواب وعندي ان الخلاف له وجه إذا قال على زيد فاذا مات انتقل نصيبه لعمرو فاذا مات انتقل نصيبه لبكر فانه يتخيل حينئذ أنه لا نصيب له فينتقل أما الى شم من غير زيادة عليها فلا وجه لذلك بل نقطع باستحقاق بكر وليس معنى البعدية انه بعد استحقاق عمرو بل بعد وجوده وفقده ؛ ثم ان الماوردي لم يقل بأنه منقطع الوسط بل قال أنه يصرف للفقراء في المثال المذكور وان كان شرط فيهم بكراً فان لم يقل بقول الماوردي زال السؤال وان قلنا بقوله . (كذا)

﴿مسألة﴾ رجل وقف وقفاً على زيد ثم على أولاده الأربعة لكل منهم الربع ثم على أولادهم وان سفلوا ممن قارب الاولاد ولم يترك ولداً عاد مايخصه لاخوته فمات احد الاربعة في حياة أبيه وله أولاد فهل اذا مات جدهم يستحقون ماكان أبوهم يستحقه لو كان حياً ؟ .

﴿الجواب﴾ نعم يستحقون ذلك عملا بقوله ثم أولاده فهم موقوف عليهم في الطبقة الثالثة ولا يضرهم موت أبيهم قبل استحقاقه تناول ماوقف عليه وقوله من مات ولم يترك ولداً عاد مايخصه لاخوته لايمنع من ذلك ولا يقتضيه والله أعلم .

﴿ مسألة من دمياط في المحرم سنة أربع وثلاثين ﴾

رجل بيده حصة من بستان فأقر أنها موقوفة عليه ثم على أولاده ثم على أولاد أولاده وان سفلوا ثم على اخواته وهن عزيزة وغزال وستيتة ثم على اولادهن ثم

أولاد أولادهم ان سفلوا على ان من مات منهم وترك ولداً أو ولد ولد أو أسفل
من ذلك من ولد الولد فان نصيبه من ذلك له ؛ وان لم يترك ولداً ولا ولد ولد ولا
أسفل من ذلك من ولد الولد كان نصيبه لاخوته الذين هم فى درجته مضافاً لما فى أيديهم
وثبت الاقرار والوقف فماتت اخوات المقر قبل وفاته وخلفت غزال ولداً يسمى صالح
وخلفت عزيزة ثلاثة وهم علي وكامل ومعينة ثم مات علي قبل وفاة المقر أيضا
وخلف ولدين محمد وعبد الرحمن ثم مات المقر ولم يخلف سوى المذكور فهل يستحق
محمد وعبد الرحمن ماكان يستحقه أبوهما علي لوكان حيا ويشتركان مع من هو أعلى
درجة منهما أم يكون الوقف على الدرجة العليا خاصة .

﴿ أجاب ﴾ يستحق محمد وعبد الرحمن ماكان يستحقه أبوهما لو كان حيا .

﴿ مسألة ﴾ وقف على أولاده ثم أولادهم الى آخره بالفريضة الشرعية على
أنه من مات من أهل الوقف وترك ولدا أو أسفل كان نصيبه لولده ثم لولد ولده
يستقل به الواحد من أهل كل طبقة ويشترك فيه الاثنان فمافوقهما وان لم يترك
ولدا ولا ولد ولد ولا أسفل منه كان نصيبه مصروفا لاخوته وأخواته من أهل
الوقف فتوفى شخص وترك ولدين ثم توفى أحدهما وترك ولدا وأخا ثم توفى الولد
عن غير أخ فهل ينتقل نصيبه لعمه أو إلى الموجودين من البطن الأول .

﴿ أجاب ﴾ نصيبه لعمه دون الطبقة الأولى ولا يرجع الى الموجودين من البطن
الاول مادام هذا العم الاقرب موجودا لثلاثة أدلة : (أحدها) قوله من مات كان
نصيبه لولده ثم لولد ولده يستقل به الواحد ويشترك فيه الاثنان فمافوقهما وقال من
أهل كل طبقة فاستحق الذى خلف ولدين استحق ولداه نصيبه وكل منهما يستحقه
كاملا لولا أخوه استحق استحقاقه كاملا ثابت له ، وانما حجبه أخوه ثم ابنه
من بعده فاذا فقد عمل ذلك الاستحقاق عمله وأخذ ما كان يستحقه أبوه من
جهة والده لا من جهة أخيه ولا من جهة ابن أخيه . (الثانى) قوله من مات ولا ولد له
كان نصيبه لاخوته اقتضى تقديم الاخ على العم فيقتضى ذلك تقديم العم على
الاب وقد ينازع فى هذه من جهة أنه قياس والقياس لا يعمل به فى حكم الواقف .
(الثالث) أنه يصدق فى هذه الحالة ان أخا العم المسئول عنه توفى ولا ولد له اذا
لم نجعل هذه الجملة للحال بل نخبر عنه أنه توفى وأنه لا ولد له فينتقل نصيبه لاخيه
وهو عم المتوفى وقد ينازع فى هذا من جهة جعل الجملة حالية والمعتمد عليه
من هذه الاوجه الثلاثة هو الوجه الأول ويعتضد بأنه المفهوم من عرف الواقفين
ولما كان هذا المفهوم تمكن المنازعة فيه لم نجعله العمدة واعتمدنا على اللفظ كما

بيناه فى الوجه الأول والله تعالى أعلم .

﴿ مسألة ﴾ وقف وقفا على رجل ثم بعد وفاته على من يوجد يوم وفاته من بناته لصلبه واحدة كانت أو أكثر ينتفعن بذلك أيام حياتهن على ان من توفيت منهن انتقل مالها من ريع الوقف لأخواتها الباقيات فى قيد الحياة المشاركات لها فى استحقاق الوقف فاذا انقرضن بجملتهن ولم يبق للموقوف عليه بنت ووجد له يوم ذلك أولاد ذكور وأولاد بناته الدارجات بالوفاة من أولاد الموقوف عليه من أهل الوقف وغيرهم من الذكور والأناث كان الموقوف المذكور بجملته وقفاً عليهم يوم ذاك بالسوية بينهم لامزية لأولاده على أولاد بناته ومن مات منهم بعد ذاك وترك ولداً أو ولد ولد أو أسفل من ذلك من ولد الولد من الذكور والاناث بالسوية من ولد الظهر والبطن فان لم يكن للمتوفى منهم ولد ولا ولد ولد ولا أسفل أو كانوا وانقرضوا كان نصيبه لمن يشاركه فى حال حياته تحجب الطبقة العليا منهم السفلى الذكور والاناث بالسوية فان لم يكن أحد موجود من أهل طبقته أو كانوا كان نصيب المتوفى من ذلك لأقرب الطبقات اليه من أهل الوقف ومن مات من أهل الوقف قبل دخوله فيه واستحقاقه لشيء من منافعه وترك ولدا أو ولد ولد أو أسفل من ذلك من الذكور والاناث كان ما عساه يكون له أن لو كان حياً لولده ثم لولد ولده فاذا انقرض أهل الوقف بأجمعهم كان فى وجوه البر وقد وجد يوم ذلك بعد انقراض البنات بجملتهن للبنت الآخرة منهن بنت اخرة ومن أولاد الموقوف عليه المذكور ولد واحد وأربعة أولاد من ولد كان من أولاد الموقوف تقدمت وفاته فهل للاولاد الأربعة الدخول مع الابن والبنت فى الوقف أو لا .

﴿ مسألة ﴾ مدرسة فى الفيوم موقوفة على الفقهاء الشافعية لها أرض موقوفة على مصالحها والفقهاء المشتغلين بها والارض تؤجر كل سنة بغلة فاذا نزل الفقيه بها فى أول سنة أربع واستمر سنة وحضر من المستأجر أجره من مغل سنة ثلاث هل يستحق هذا الفقيه منها شيئاً أو لا .

﴿ الجواب ﴾ إن كان معلوم الفقهاء عن سنة ثلاث نكمل صرف الباقى عن سنة أربع لهم وله وإن لم يكن نكمل فيكمل من هذا الذى حضر فان فضل شيء صرف عن سنة أربع لهم وله والا فلا شيء له حتى يجيء المغل الآخر . وهذه المسألة كثيرة الوقوع يحتاج اليها وقل من يعرفها وتلتبس على كثير من الناس لانهم لايفرقون بين المصرف والمصروف ومتى تميز أزال اللبس . وليعلم أن ههنا ثلاثة أشياء أحدها الفقيه المستحق ، وثانيها المغل الحاصل الذى يقصد صرفه الذى هو

أجرة مدة معلومة سنة أو شهرا ونحوه . وثالثها المدة المصروف عنها فالفقيه وهو الاول يستحق أن يصرف اليه من الريع الحاصل وهذا هو الامر الثانى عن المدة التى باشرها وهذا هو الامر الثالث ، ولا تجب مطابقة مدة الريع لمدة مباشرة الفقيه بل قد يطابقها لمن باشر شهرا أو سنة وأحدث أجرتها يجوز الصرف اليه منها وقد يتأخر ريع مدة المباشرة كما إذا تحصل من الريع شىء ولم يحتج إلى صرفه إما لعدم المستحق أو الاكتفاء بما شرطه الواقف ، ثم نزل الفقيه و باشر مدة يجوز الصرف اليه عنها من ذلك الحاصل لانه من ضد الجهة العامة التى هذا واحد منها ولا نقول أن الاولين استحقوه بل إنما استحق الواحد منهم ما يصرفه له الناظر وبالصرف يتعين وأما إذا تقدمت مدة المباشرة كمن باشر مدة ثم انقطع ثم حصل ريع من مدة بعد انقطاعه فلا يستحق لانه ليس من فقهاء هذه المدرسة فى زمان هذا الريع اللهم إلا أن يكون ذلك ريع سنة باشر بعضها لذلك باشر بعضه فيستحق به عن المدة التى باشرها . وبيان ذلك أن الواقف بوقفه الأرض مثلا قد جعل أجرتها كل سنة مستحقة بجهته المذكورة ومن المعلوم أن الارض التى لا ينتفع بها إلا فى الزراعة تتعطل نصف السنة وقد يكون تاريخ الوقف فى مدة التعطيل وقد يكون فى أوان الزرع واشتغالها به ثم قد ينزل فيها من حين منفعتها المستقبلة فتكون مباشرتهم تلك المدة على طمع فلا يذهب مجانا وإن كان وقت الزرع وبستان الريع فيكون ما يأخذونه عن تلك المدة وعن المدة المستقبلة المعطلة إن كان الوقف شرط إعطاءهم فالحاصل أن ريع سنة لا يجب صرفه عنها بل عما هو مستحق لهم ممن باشر فيها أو بعدها فاذا كانت لهم معلومات مقدرة من الواقف عن كل مدة يكملها لهم أولا فأولا ولا يعطى المتأخر حتى يكمل المتقدم وإذا تكمل المتقدمون يعطى الباقى لهم وللمتأخرين عن المدة المتأخرة وإن لم يكن معلومهم مقدرا من جهة الواقف بل وقف الأرض عليهم وقد جاء ريع من سنة ثلاث وهناك معلوم مقرر من جهة الناظر فالحكم فيه كذلك وإن لم يكن مقرر من جهة الناظر أيضاً فنقول ههنا حصلت مباشرة سنتين فيصرف الحاصل لهما فمن خصه من السنة الأولى والثانية شىء أخذه ومن باشر فى الاولى أخذه من قسطها فقط ومن باشر فى الثانية أخذه من قسطها فقط والله أعلم . وصفة ما كتب على الفتوى رضى الله عنه الحمد لله إن كانت سنة ثلاث صرف عنها فهذا لسنة أربع وإن لم يكن صرف عنها فان كان لهم معلوم مقدر بشرط الواقف أو برأى الناظر فيكمل عن سنة ثلاث لمن حضرها فقط وما فضل يصرف لمن حضر سنة أربع ذلك الفقيه وغيره

على نسبة مقادير معلومهم وإن لم يكن لهم معلوم مقدر صرف الحاصل عن السنتين جميعا بالسوية فنصفه لكل من حضر سنة ثلاث ونصفه لمن حضر سنة أربع ولا يعطى لمن لم يحضر فى إحدى السنتين من سهم الاخرى . وهذه المسألة كثيرة الوقوع محتاج اليها ويخبط الناس فيها وقليل من يعرفها وهذا الذى لى عليه فيها وأرجو أن يكون هو الصواب إن شاء الله تعالى والله أعلم . ولا يلزم من معل أن يصرف عنها بل قد يصرف عنها وعما بعدها ولا يصرف عما قبلها إلا إذا اتحد المستحق وكذا حكم الشهر والله أعلم .

مسألة فى صفر سنة ست وثلاثين

رجل وقف وقفا على نفسه ثم من بعد موته على ذريته .

وقد كتب جماعة عليها من الشافعية والمالكية بالبطلان فقلت للمستفتى أنا مخالف لهم وأقول إن كان الواقف قد مات فيصح الوقف المذكور على ذريته الذين لا يرثونه إذا خرج من الثلث وإنما قلت ذلك لانى أبطل قوله وقفت على نفسى ولا أصحح الوقف المنقطع الاول ولكن أجعله بالنسبة إلى الذرية كما لو قال ابتداءً وقفت بعد موتى . وهذه مسألة نص عليها الشافعى فى الام فى الجزء الثانى عشر فى باب إخراج المدبر من التدبير وجعل من جملة الرجوع فى التدبير لو وقفه أو أوصى به الرجل أو تصدق به أو وقفه عليه فى حياته أو بعد موته هذا لفظه فى الام وهو شاهد لما نقله الرافعى عن الاستاذ أبى إسحق فان فى الرافعى عن الشيخ أبى محمد أنه وقع فى الفتاوى زمن الاستاذ أبى إسحق أن رجلا قال وقفت دارى هذه على المساكين بعد موتى فافتى الاستاذ بصحة الوقف بعد الموت وساعده أئمة الزمان وهذا كله وصية يدل عليه أن فى فتاوى القفال أنه لو عرض الدار على البيع صار راجعا فيه انتهى كلام الرافعى . وقد تبين أن ما أفتى به الاستاذ وأئمة الزمان منصوص للشافعى رضى الله عنه وهذا الذى قاله هؤلاء الأئمة صحيح وليس هو تعليقاً أعنى ليس مساوياً لقوله إذا مت فقد وقفت لان دليل ذلك تعليق الانشاء وفيه فى هذا الباب نظر وإنما معنى قوله وقفت بعد موتى تنجيز الوصية بوقفها الآن وفى هذا بحث طويل ليس هذا موضعه والقصد هنا أنه لا توقف فى أنه وصية فكذلك الوقف على الذرية هنا وإنما قيدت بخروجه من الثلث لأنه وصية فأجريت عليه أحكام الوصية وان لم يخرج من الثلث صح منه ما خرج وان لم يخرج منه شىء بطل بأن يكون عليه دين مستغرق وإنما قلت الذرية الذين لا يرثونه لئلا يكون وصية لوارث كما لو أوصى لاقاربه فان

أرجح الوجهين عند الغزالى وهو الذى قطع به المتولى فخصصها بغير الوارث فكذلك وعلى الوجه الثانى وهو أنها تشمل الجميع ثم يبطل نصيب الوارث ويبقى الباقى لغير الورثة يحتمل ان يقال بأن مثله يجرى فى الواقف أوأولى لأن القرينة فى الوصية تقتضى ارادة غير الوارث والقرينة فى الوقف لاتقتضى ذلك بل تقتضى التعميم ويحتمل أن يقال وهو الذى عندى أن هذا لاجريان له فى الوقف والفرق بينه وبين الوصية ان الوصية تمليك يبعد الموصى له كالبيع فيبطل فيما يبطل ويصح فيما يصح وكذا لو كان الوقف على معينين أما الوقف على الذرية ونحوه من الجهات العامة سواء أكانت فيما يجب استيعابه أم لا فلا يراد به التوزيع ، ولهذا من مات منهم استحق الباقون ماكان له فهى جهة واحدة والوارث كأنه خارج منها بوصف قائم فينحصر الاستحقاق فى الباقى . وفى المسألة نظر وتوقف وقد جمعت أوراقاً تتضمن مباحث ونقولا .

﴿مسألة﴾ أوصت أم الملك السعيد أن يوقف عنها ووقف عنها ووقف ثلثاه على التربة والمدرسة الظاهرية بدمشق والثلث على ستة خدام معينين ومن مات منهم نزل الناظر مكانه خادماً من عتقاء الظاهر ولاالسعيد فمات الستة ونزل مكانهم إلى ان لم يبق من عتقاء الظاهر ولاالسعيد الاخادم واحد فما الحكم فى ذلك والشرط أنه إذا انقرض الخدام رجع إلى التربة والمدرسة .

﴿فأجبت﴾ ان الخادم المذكور إذا نزله الناظر جاز صرف الجميع اليه ولا تستحق المدرسة والتربة شيئاً الابعد انقراضه ، ومستندى فى ذلك ان معناها عام والخادم الباقى يصح ان يكون عوضاً عن الستة . وقوله إذا انقرضت الخدام كان للمدرسة يشمل الخدام الستة وجميع من كان خادماً من عتقاء الظاهر أو السعيد وليس من شرط تنزيله موضع الستة ان يكون عند موتهم بل سواء أكان كذلك أم بعد مدة . ولو توسط بينهم جماعة صح ان يكون هذا الآن منزلا مكان الستة الأولين والله أعلم انتهى .

﴿مسألة﴾ وقف الفخر ناظر الجيش وقفاً على مدرس وطلبة يلقون درساً بجامع مصر الجديد الذى على البحر فنقص الوقف بعد موته وأراد مدرسه وهو ابن زمرت نقل الدرس إلى الجامع العتيق بمصر فاستفتى فى ذلك فأفتاه بعض المتسمين باسم الفقهاء لابل المتزيين بزيهم بالجواز ، وأكثر فى ذلك من فقاقع وسفاسف لاحاصل تحتها وزعم بجهله ان ذلك تقتضيه قواعد مذهب الشافعى بل قواعد الشريعة لاوجه ثلاثة (احدها) تقديم الراجح على المرجوح ، (الثانى)

ان الشرع مدبر الأحكام على مقاصد العقود غالباً أو الربا وتعلق بأن من نذر الصلاة فى بيت المقدس فصلى فى المسجد الحرام خرج عن نذره وبالعدول عن زكاة الفطر الى الأعلى وبأن تعيين الدراهم المعينة للصدقة لا يعينها فتى حصل المقصود لم يلتفت للمحل ولا المكان وكذا المودع له نقل الوديعة إلى أحرز مما عينه المودع ولا يضمن لو تلفت كذلك ليس مقصوده الاختصاص وإنما مقصوده نشر العلم وايقاع هذه القربة فى الجامع الذى لا اختصاص له بالوقف ولا بالموقوف عليه ومن وقف على كلام إمام الحرمين والغزالى بان له ان هذا الذى قلناه متعين . وقد قال أصحابنا لو أجر أرضاً لزراعة الحنطة له ان يزرع غيرها مثلها بل يزيد ويترك البئر والمسجد إذا خيف خرابه من أهل الفساد نقل وعمر بالتيه بئر أخرى ومسجد آخر وكذا القدر الموقوفة على المدرسة إذا خربت المدرسة نقلناها إلى مدرسة وكذا آلات القنطرة . (الوجه الثالث) ان الواقف ظن استمرار ما وقفه شرطه فاذا طرأ الخلل ألغى الشرط كما قال أصحابنا إذا دفع المكاتب النجم الآخر فقال السيد إذهب فقد أعتقتك ثم خرج النجم مستحقاً لا يعتق لأنه إنما قاله على ظن السلامة وكذا إذا دفع له مالا بطريق المصالحة عن دمه ثم قال له ابرأتك وخرج المال مستحقاً رجع عليه بدينه انتهى كلامه . وقد اشتمل على هذيان كثير وفشار [1] غزير حمله عليه إما حب الاستكبار والفشار والاستظهار فى ظنه وإما الجاه المستفتى واما مجموع ذلك مع يسير اشتغال متقدم وبعض ذهن وذكاء على دخل فى التصور والتأمل وركوب الهوينا فى النظر والتغفل كعادة كثير من المكتفين من العلوم بظواهرها البعيدين عن أسرارها . ورأيت الى جانب خطه خط بعض المفتين بالجواز أيضا معللا بأنه تعيين طريقا فهو أولى من التفويت بالكلية ، والى جانب خطهما خط رجل ليس من أهل العلم ولكنه خيلت له نفسه أنه أهله كتب بالجواز أيضا اذا لم يمكن إقامة الدرس بالجامع المذكور وقد اخطأ كل من هؤلاء الثلاثة أما الأول المتشدق فان الوجهين الأولين فى كلامه يقتضيان ان ذلك يجوز عند الحاجة وعدمها نقض الوقف أولم ينقض وما ابعد من خسارته وتمسكه بمبادىء العلوم وأطرافها وقلة بصره لها وقلة دينه ان يلتزم ذلك ويلزمه على ذلك ان كل مدرس ومعيد وطالب وخطيب وطالب له جامكية على وظيفة فى مكان ان يأتى بها فى مثله أو أفضل منه ويتناول تلك الجامكية وهذا انحلال عن الدين وتسلق الى أكل المال بالباطل وقوله فى الوجه الأول تقديم الراجح على المرجوح شقشقة بكلام صحيح فى

(١) قال فى القاموس : الفشار الذى تستعمله العامة بمعنى الهذيان ليس من كلام العرب .

نفسه باطل وضعه فى هذا الموضع فانه لوكان يجوز العدول عن الموقوف عليه المرجوح الى الراجح الذى لم يوقف عليه لم يستقر وقف ابداً حتى يكون على أرجح الجهات وهذا خلاف إجماع المسلمين . وقوله ان الشرع يدير الأحكام على مقاصد العقود غالبا أو أكثر ماقد تشاحح فيه ويقال أنه انما يديره على موضوعاتها ودلالات الفاظها وقد يسلم له ولا ينفعه لما سنبين ان مقصود هذا الوقف هو اقامة العلم بالجامع المذكور لاغيره . وقوله ان من نذر صلاة ببيت المقدس يخرج عن نذره بالصلاة فى المسجد الحرام صحيح ولكنه لاينفعه هنا والفرق بينه وبين مانحن فيه من وجهين أحدهما ان تدريس العلم فى بقعة يترتب عليه نشر العلم فى ذلك المكان وشيوعه بين أهله وربما يكون فيهم من لايحضر فى المكان الآخر ونشر العلم فى جميع الاماكن مطلوب ولهذا يجب ان يكون فى كل قطر من يفتى الناس ويعلمهم ويقضى بينهم وكان فى تدريس العلم فى بقعة مسجداً كانت أو مدرسة أوغيرها حق لاهل تلك البقعة ولماحولها فنقله الى غيرها يفوت حقهم فلا يجوز سواء أكانت البقعة المنقول اليها مثل البقعة الأولى أودونها أم أفضل منها ولوكان نشر العلم فى المكان الفاضل يكفى عن نشره فى المكان المفضول لكفى الناس كلهم نشره فى مكة أو المدنية ولم يجب نشره فى غيرهما من البلاد وهو خلاف اجماع المسلمين وخلاف قوله تعالى (فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة) الآية اذا فسرناها بالنفير الى العلم وخلاف قوله ﷺ : ارجعوا الى أهليكم فروهم وعلموهم وأما الصلاة فالمقصود منها تقرب المصلى فى خاصة نفسه إلى الله تعالى وتقاربها بمعنى زيادة حصول فضله له فيها ولذا يكون ذلك فى المساجد الثلاثة وهى فى غيرها سواء فى نظر الشارع فلذلك لم يتعين غير المساجد الثلاثة وكفى اقامتها فى المسجد الحرام عن بيت المقدس وغيره لأنه أفضل . ومن هذا الفرق نأخذ أن من نذر تعليم العلم فى بلد لايقوم مقامه تعليمه فى بلد أفضل منه أومثله اللهم الا ان يكون البلد الذى نذر تعليم العلم فيه كثير العلماء غير محتاج اليه فأراد تعليمه فى بلد لاعلم فيه فينبغى ان يجوز وحاصله ان نفع العلم عائد الى الناس ولا أثر لشرف البقعة فيه فقد بان تفاوت الغرضين . وكما أنا نراعى اقامة العلم فى بلد دون بلد ونطلب شمول التعليم فيها كيلا يحرج أهلها فى الانتقال لطلب العلم أو يتعطل العلم لذلك نراعى الأماكن فى البلد الواحد لأن أهل كل محلة قد يشق عليهم الانتقال الى غيرها بل وان لم يشق فطباع الناس فى العادة تقتضى أنه وان لم يكن لبعضهم رغبة قوية فى طلب

العلم تبعثه على الانتقال له من مكان آخر فاذا سمعه فى مكانه بغير تكلف حدثت له رغبة فيه وقد يكون ذلك سببا القوة همته وهمته فيه فلهذا يطلب تعميم كل مسجد وكل محلة به وسواء أكان فاضلا أم مفضولا أم غيره لهذا السر العظيم. (الفرق الثانى) ان المنذور حق للشارع وقد دل على الاكتفاء بفاضل كل نوع عن مفضوله بما بينه عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم بقوله لمن نذر الصلاة فى بيت المقدس «صل ههنا» وغير ذلك من الاحاديث . وبالقياس فانه ثابت فى الامور الشرعية بالادلة الدالة عليه شرعا . وأما الوقف فان الحق فيه لآدمى وهو الواقف وقد أمر به بمقتضى وقفه لجهة معينة بشروط مخصوصة ولم يدل دليل من جهته على القياس ولا على الاكتفاء بالفاضل عن المفضول لا من نوعه ولا من غيره والناظر بمنزلة الوكيل عنه والوكيل يجب عليه تتبع تخصيصات الموكل ولا خلاف ان الموكل لو قال لوكيله فرق هذا المال أى تصدق به على أهل البلد الفلانى لم يكن له ان يفرقه على غيرهم ولو قال فرقه فيها ليس له تفرقته فى غيرها الا ان يقطع بأنه لا غرض له فى ذلك ولم يوجد ذلك ههنا فقد بان بهذين الفرقين بعد مابين مسئلتنا والمسألة التى استشهد بها . واعلم ان هذا الرجل أنا استحيى وأربأ بنفسى عن ان أرد عليه وليس عندى اهلا لذلك ولا ان يقابل كلامى به ولكنى أقول هذا ليقف عليه من هو أهله فيستفيده . وأما التمثيل بالعدول فى زكاة الفطر الى الاعلى فانه عرف من نفس الشارع لما قال صاعا من تمر أو صاعا من شعير أو صاعا من أقط أو صاعا من زبيب عدم الحصر فى نوع واحد وأنه يقصد اما التخيير كما ذهب اليه بعضهم وأما التنويع وطلب القوت فالاعلى فى القوت محصل لغرض الشارع عند قوم وكذا الاعلى فى المالية عند آخرين والشارع هو المستحق والفقير مصرف فلذلك جاز العدول لما فهم من كلام المستحق وهو الشارع ألا ترى ان زكاة المال لو عدل فيها عن خمسة دراهم الى خمسة دنانير لم يجز عندنا ايها الشافعية وهذا الجاهل الذى احتج بزكاة الفطر معدود من الشافعية فما يصنع بزكاة المال وأما تعيين الدراهم للصدقة ففيه خلاف القول بعدم التعيين مأخذه ما أشرنا اليه من ان الحق للشارع والفقير مصرف ولا غرض فى أعيان الدراهم فى نظر الشارع فى الصدقه . وأما نقل الوديعة الى مكان احرز فللقطع بأن مقصود المالك الحفظ وتعيينه مكانا انما هو لاجل الحفظ فما هو أحفظ منه أولى لان المودع ملتزم للحفظ فهو أعرف به ويتولاه بما يعرف وحق المالك فى الوديعة بعينها لا فى مكانها فلم يترك بنقلها الى المكان الاحرز حقا للمالك . وأما قوله من وقف على كلام إمام الحرمين

والغزالى بان له هذا فكذب منه أو توهم . وأما عـدول المستأجر لزراعة الحنطة إلى مثلهـا فلأنه ملك منفعة أرض والحنطة ومثلهـا طريقـان فى الاستيفاء ولا حق للمـالك فيهما والمستأجر ملك ذلك النوع من المنفعة فله استيفاؤها بأى طريق شاء . وأما نقل البئر والمسجد إلى مـكان آخر للضرورة فلأن ذلك هو الموقوف بعينه فينتفع به فيما شرطه الواقف وانما تعذر محله ونظيره هنا أن لا يوجد مستغل أصـلا ولا يتوقع بأن تخرب تلك المحلة ولا يتوقع حضور أحـد عنده للتمام فحينئذ نقول بأنه يجوز إقامة تلك الوظيفة بمكان آخر أقرب ما يـكون إلى ذلك المكان تحصيلا لغرض الواقف . وصورة مسألتنا هنا أن جامع مصر الجديد موجود والناس حوله كثيرون فأين هذا من ذاك لعن الله المحرفين لكلام العلماء ان تعمدوا ذلك . وكذا القدر والقنطرة . وأما الوجه الثالث فى كلامه فهو يقتضى ذلك عند الضرورة ولـكنه لم يشترط الضرورة بل الخلل . وأما عند الضرورة كما أشرنا اليه قريبا فنحن نوافق عليـه كما بيناه نحن لا كما قاله أو قصده المستفتى ، وأما عند حصول خلل ما وهو الذى أراده يعنى بنقض الوقف فلا نقول بذلك حاش لله وتشبيهه إياه بقول السيد لمكاتب اذهب فقد أعتقتك ليس بصحيـح لان ذلك للقرينة الدالة على أنه أراد بأنه أعتقـه للكتابة فيـكون خبرا لا إنشاء واللفظ محتمل له وكأنه مشترك بالنسبة الى المعنيين فيحمل على أحدهما بقرينة وأما هنا فتقدير شرط الاستمرار زيادة على ما يحتمله اللفظ فلا تـكفى القرينة فيه بل ولا النية لو قالها الواقف ولهذا نظائر فى الطلاق وغيره إذا أراد المطلق احدى معنيى اللفظ أثرت النية فيه واذا أراد شرطا زائدا لم يسمع . هذا آخر تتبع كلام هذا الشخص ولا ينبغى أن يغتر به ولا أن نتوهم أن هذه المسألة من محل التردد والنظر وأظن أن ما حمل هذا الشخص على هذه الفتوى قلة دينه وورعه فانه مذموم السيرة وقد أخبرنى عنه من أثق به لما ولى قضاء البحيرة أنه ظهر منه ما يدل على أنه لا يعتقد تحليلا ولا تحريما لما اعتمده من استباحة الاموال فيها وما أقول هـذه الا بيانا لحاله وتنفيرا عن الاغترار بكلامه . وأما الثانى الذى قال بالجواز وعلل بالتعذر فان كان علم الواقعة فقد حابى وداهن فان كل أحد يعلم أن الحالة ليست حالة ضرورة وكم من فقيه لا شىء له يقنع بأدنى شىء وينتصب للاقراء فى أى مكان وأما الثالث فليس من أهل العلم حتى يكلم والله تعالى أعلم . كتبه فى سادس شوال سنة تسع[1] وثلاثين وسبعمائة انتهى .

---

(١) فى الشامية : «سبع» .

﴿مسألة﴾ قال وقفت على أولادي وأولاد أولادي بطنا بعد بطن هل يقتضي الترتيب.

﴿الجواب﴾ قد عملت فيها تصنيفا واستقر فيها أنها للترتيب.

﴿مسألة حلبية﴾ وقف على قطب الدين الحسن ثم على ولده أبي الفتح عبدالله ثم على أولاده وأولاد أولاده ونسله وعقبه ممن ينسب بآبائه الى قطب الدين ماتناسلوا ومن مات منهم ولم يخلف ولدا ولا ولد ولد يتصل نسبه بآبائه إلى قطب الدين كان نصيبه مصروفاً إلى اخوته ممن ينسب إلى أبي الفتح عبد الله بآبائه فان لم يكن له أخ وله أولاد أخ صرف إلى أولاد أخيه الاقرب فالاقرب إلى أبي الفتح والأعلى فالاعلى فان مات أبو الفتح عبدالله ولم يكن له ولد ولا ولد ولد يتصل نسبه اليه بالآباء كان ما نع هل يتصدقه إلى من يحدث لقطب الدين من الأولاد الذكور بعد تاريخ هذا الكتاب لاعلى أولادهم وأولاد أولادهم والشرط بهم على الشرط المتقدم في أبي الفتح فان مات أبو الفتح عبد الله ولم يكن له ولد ولا ولد ولد ممن ينسب اليه بالآباء ولم يحدث لابيه ولد ذكر بعد تاريخ هذا الكتاب كان الى طاهر وعبد المجيد[1] ولدي قطب الدين بينهما بالسوية ثم اولادهما ونسلهما وعقبهما والشرط في اولادهما مثل الشرط في اولاد ابي الفتح وقسمة ذلك في سائر البطون للذكر مثل حظ الانثيين يجري ذلك مادام احد على وجه الأرض يتصل نسبه بآبائه إلى قطب الدين فان انقرضوا كان إلى أولاد الشهيد بهاء الدين عبدالرحيم والشرط كالشرط فان انقرضوا كان للفقراء والمساكين فمات قطب الدين وانتقل بعده إلى أبي الفتح ثم إلى أولاده واتصل بامرأة من نسله تدعى فاطمة ثم ماتت عن غير ولد وانقرض بموتها ذرية أبي الفتح المتصلين بآبائهم إلى قطب الدين وادعى قوم أنهم ولد رجل يدعى تقي الدين أبا نصر محمد حدث لقطب الدين بعد تاريخ الكتاب فهل هذا الوقف لذرية هذا الحادث أولا وإذا لم يثبت حدوث من هذا الولد لقطب الدين فهل هو للموجودين من ذرية طاهر وعبد المجيد وان كان الموجود دونه أحدهما فهل له جميع الوقف أو نصفه وإذا لم يكن لهم الجميع أو النصف فلمن يكون بعد فاطمة المذكورة لبني الشهيد أو للفقراء[2]؟

﴿أجاب﴾ ان ثبت حدوث الولد المذكور لقطب الدين بعد الكتاب فالوقف لذريته عملا بقوله فان مات أبو الفتح عبد الله ولم يكن له ولد ولا ولد ولد وقد صدق الآن هذان الامران وليس في اللفظ مايقتضي تقييد نفي الولد وولد الولد بحالة الموت فيصح على أي وقت كان. وان لم يثبت حدوث هذا الولد فالوقف

---

(١) في المصرية «عبدالحميد» وهو غلط. (٢) «أو للفقراء» من زيادات الشامية.

للموجودين من ذرية طاهر وعبد المجيد عملا بقوله فان مات أبو الفتح عبد الله ولم يكن له ولد ولا ولدولد ولم يحدث لابيه ولد ذكر ، وتقريره كما سبق فقد تكمل شرط استحقاق طاهر وعبد المجيد وذريتهما ، وإذا كان الموجود دونه أحدهما فقط فقد استحقوا الجميع كما لو وقف على زيد وعمرو ثم على الفقراء فمات زيد صرف جميع الوقف الى عمرو ولا ينتقل لبنى الشهيد مادام احد من ذرية طاهر وعبدالمجيد او احدهما موجوداً ولا الى الفقراء مادام احد من ذرية الشهيد موجوداً والله أعلم انتهى .

﴿مسألة من دمشق﴾ وقف على شخص ثم اولاده ثم أولاد أولاده وأولاد أولاد أولاده وأولاد أولاد أولاد أولاده ونسله وعقبه بطناً بعد بطن ثم مات الموقوف عليه ثم أولاده وبقى من نسله ابن ابنه وآخرون أسفل درجة منه .

﴿أجاب﴾ يحجب الاعلى منهم الاسفل من نسله ولا يحجب الاسفل من غير نسله فمن كان أصله حياً لم يستحق شيئاً ومن لم يكن أصله حياً استحق ماكان أصله يستحقه وقل من يعرف هذه المسألة فى الشام أومصر وقد كتبت فيها تصنيفاً يختص بهذه الواقعة فى ورقتين وتصنيفاً فى طبقة بعد طبقة قبل ذلك فى نحو كراس .

﴿مسألة﴾ وقف سليمان على أبى بكر وعائشة ولدى ولده قاعة واصطبلاً واباها ونصف حمام للذكر مثل حظ الانثيين وعلى بنات ابنته ست العرب وهن نسب وزينب وزاهدة وخديجة وفاطمة ربع فندق بينهن اخماساً بالسوية فاذا توفى أبو بكر وعائشة وبنات ابنته انتقل ماكان لكل منهم الى أولاده ثم اولاد أولاده ثم الى نسله وعقبه من ولد الظهر والبطن بينهم للذكر مثل حظ الانثيين فاذا مات واحد منهم ولم يترك ولداً ولا ولد ولد وان سفل انتقل ماكان له من منافع هذا الوقف الى اخوته الباقين بعده مضافاً الى مايستحقونه بينهم للذكر مثل حظ الانثيين والى اولادهم واولاد اولادهم ونسلهم تحجب الطبقة العليا منهم الطبقة السفلى فاذا انقرضوا بجملتهم ولم يبق منهم من يدلى بنسبه الى واحد منهم ولا بولادته الى واحدة من هؤلاء البنات المذكورات فيه كان للفقراء والمساكين ثم توفيت عائشة عن غير ولد فى حياة أخيها أبى بكر ثم توفى أبو بكر وقبله بنته ياقوته المتوفاة فى حياته وهن عائشة وترك وخاتون ثم توفيت خاتون وخلفت ابنتها فاطمة وجلال الدين فى سنة اثنتين وثلاثين وسبعمائة فان قوله تحجب الطبقة العليا الطبقة السفلى محمول على ترتيب كل فرع على أصله وحكم لعائشة وترك وفاطمة على زمرد باستحقاق تناول النصف مما وقف

على أبى بكر واخته عائشة بينهن اثلاثاً لكل منهن السدس اسناداً إلى تصادقهن المشروح فيه يعنى على ترتيب الوفيات ورأى انتقال الجهات الموقوفة على أبى بكر وعائشة لابنته زمرد وبنات ابنته ياقوتة وهن عائشة وترك وخاتون وان بنات ياقوتة ينزلن منزلتها لو كانت موجودة وان زمرد تختص بالنصف من ذلك وان السدس المختص بخاتون ينتقل لابنتها فاطمة كل ذلك بمقتضى مافهم من مقصود الواقف فى عود نصيب كل رجل بفرعه وذكر المستفتى ان نسب وزينب وزاهدة وصالحة وفاطمة انقرضوا فى حياة أبى بكر وعائشة وان زمرد ماتت بعد حكم جلال الدين ولم تخلف ولداً ولم يبق لهم سوى ترك وعائشة وأولادها وفاطمة بنت خاتون المذكورة وأولادها .

﴿مسألة﴾ وقف الصارم أميراخور على نفسه وحكم به ثم على أولاده الستة وعينهم وعلى من يحدثه الله له من الاولاد ثم على أولادهم وان سفلوا على أنه من مات منهم ولا ولد له ولا أسفل من ذلك كان نصيبه راجعاً إلى أهل طبقته وعلى انه من مات قبل دخوله فى الوقف لكونه محجوباً وله ولد أوولد ولد ثم آل الوقف الى حال لو كان حياً لاستحق نصيبه لولده واستحق ماكان يستحقه لوكان حياً فمات من الستة فى حياة الواقف اثنان عن خمسة وحدث له خمسة ولاثنين من الذين ماتا فى حياته أولاد ثم مات الواقف عن ستة أولاد وعن أولاد الولدين من الخمسة فاستحق كل من الستة الثمن وأولاد كل من الميتين الثمن ثم مات أحد الستة ولا ولد له فهل يرجع نصيبه للخمسة خاصة بمقتضى قوله لاهل طبقته أولهم ولاولاد الميتين بمقتضى اللفظ الآخر .

﴿أجاب﴾ يرجع لهم ولاولاد الميتين فيقسم ربع الوقف الموجود كله على سبعة اسهم لكل من الخمسة سبع ولاولاد احد الميتين سبع ولاولاد الآخر سبع عملا بمقتضى اللفظ الآخر ولا ينافى قوله لاهل طبقته وذلك بأحد طريقين اما ان نجعل أولاد الميتين من أهل طبقته وهو أنه يشترط فيهم أن يكونوا موجودين واما ان يجعل أولادهما من أهل طبقته بحكم أنهم نزلوا منزلة آبائهم . فان قلت اذا مات بعد هذا واحد له أولاد اختص أولاده بنصيبه فاذا مات بعض اعمامه عن غير ولد إن قلتم يختص بنصيبه أهل طبقته خالفتم ماقلتموه الآن وان قلتم نعطى لاولاد المتوفى الآن فهو لم يكن محجوباً فلم يدخل فى تلك الصفة قلت الحجب حجبان حجب تنقيص وحجب حرمان وهو كان محجوباً حجب تنقيص ويظهر من هذا أن قوله لاهل طبقته احتراز ممن هو أعلى منه وممن هو أسفل منه ثم لم

يدخل الى الآن فى الوقف ، أما من دخل ممن هو أسفل منه فلم يحترز عنه ، وبهذا الطريق ينتظم أمر هذا الوقف على الدوام من القسمة على الذرية بالسواء حتى انحصرت ذرية الصارم فى الاسار الى ثلاثة من اولاده كان لكل ذرية الثلث وعلى هذا الترتيب والله أعلم .

﴿مسألة أولاد تاج الملوك﴾ وقف على أولاده الاربعة ثم من بعد جميعهم على أولادهم وان سفلوا تحجب الطبقة العليا منهم الطبقة السفلى وعلى ان من مات منهم وله ولد أو ولد ولد وان سفل انتقل نصيبه اليه ومن مات ولا ولد له انتقل نصيبه لاخوته ومن مات ولا ولد له ولا اخوة انتقل نصيبه لاقرب الناس من أولاده وأولاد أولاده ومن مات قبل الاستحقاق استحق ولده نصيبه فمات رجل وله بنت وابن ابن قدمات أبوه قبل الاستحقاق .

﴿الجواب﴾ يأخذ ابن الابن الذى مات أبوه قبل الاستحقاق ماكان يأخذه أبوه لو كان حياً الآن ولا تحجبه عنه عمته ولا يمنع من ذلك قوله تحجب الطبقة العليا منهم الطبقة السفلى لان معنى ذلك هنا ان كل واحد يحجب ولده جمعاً بين الكلامين وإن لم يكن ذلك لغى قوله من مات منهم قبل الاستحقاق استحق ولده نصيبه والله أعلم . وقد كانوا استفتوا فى هذا الوقت ولم يكتبوا فى الفتاوى هذا الشرط الاخير فكتبت أنا وجماعة بأنها تحجب وهو صحيح عملا بالشرط الاول وعموم الحجب من غير معارض ثم احضروا فتاوى فيها الشرط المذكور وروحوا على الناس المفتين فتوهموا أنها الاولى ولم ينتبهوا للشرط الزائد فكتبوا عليها كذلك وحضرت الى وعليها خط ابن القماح وكنت قريب عهد بالكتابة على الاول فكتبت إلى جانبه كذلك يقول على السبكى ، ثم اطلعت على الشرط المذكور وعلى كتاب الوقف فعلمت أن الكتابة بالحجب فى الثانيه كان خطأ وقلت لهم ذلك وبقى خطى معهم فاتنى أن آخذه فليعلم ذلك والله أعلم .

﴿مسألة﴾ وقف على زيد ثم على أولاده ثم أولاد أولاده ماتناسلوا فمن مات وله ولد عاد ماكان جارياً عليه على ولده ومن مات ولا ولد له كان نصيبه لمن فى درجته من أهل الوقف فانحصر الوقف فى واحد من أولاد الموقوف عليه ثم مات وخلف ولداً وولد ولد مات قبل دخوله فى الوقف هل يشتركان أو يختص الاعلى . أجاب[1]

﴿مسألة من دمياط فى ربيع الآخر سنة تسع وثلاثين﴾

فى رجل وقف أرضا بها أشجار موز والعادة أن شجر الموز لا يبقى أكثر من سنة

---

(١) كذا فى النسخ .

فزالت الاشجار بعد أن ثبت من اصولها أشجار ثم اشجار على ممر الازمان ، وأما الارض فانها تردم فى كل سنة وتكسى طينا جديدا من غير الارض الموقوفة ولم يبق الا الاشجار المستجدة فهل ينسحب حكم الوقف على الارض والاشجار المستجدين ، واذا قلنا لا ينسحب فهل نلحقه ببيع الارض المستجدة والاشجار المستجدة ؟ واذا جاز فما حكم الارض المنتقلة الموجودة حال الوقف ايضا .

اجاب : الموز حكمه حكم الشجر على الاصح لا حكم الزرع فالارض وما فيها من جذر الموز وفراخه وقف وما ثبت من الجذر بعد ذلك من الفراخ ينسحب عليه حكم الوقف كالاغصان النابتة من الشجرة الموقوفه وهكذا على ممر الازمان كلما نبت فرخ انسحب عليه حكم الوقف وهكذا لو مات بالكلية وزرع مكانه غيره على انه للوقف صار وقفا فان زرع لغير الوقف لم يجز ووجب قلعه واما الارض وردمها فى كل سنة وكونها تكسى طينا جديدا فكل ذلك يصير وقفا وينسحب عليه حكم الوقف لانه انما يفعل لمصلحة الوقف فهو كعمارة الجدران الموقوفة وترميمها وكل ذلك يصير وقفا اذا عمل لجهة الوقف ولا يحتاج الى انشاء وقف بخلاف ما اذا قتل العبد الموقوف واشترى بقيمته عبدا آخر فانه يحتاج الى انشاء وقف على الاصح ، والفرق ان العبد الموقوف قد فات بالكلية والارض الموقوفة هنا باقية والطين المطروح فيها كالوصف التابع لها وكذا ترميم الجدران ونحوها . وقد بان بهذا أن الشجر والارض كلاهما ينسحب عليه حكم الوقف ولا يضره ما اشار اليه المستفتى ، وان فرض ان الذى اتى بالطين المستجد أتى به لنفسه لا لجهة الوقف فهو عدوان ويجب انه اليه وليس الكلام فيه . واما الارض السفلى فهى وقف بحالها وهى الاصل وما عداها تبع والله اعلم .

﴿ مسألة من أبيار ﴾

وصى جلال ان يشترى من ثلث ماله عقار ويوقف على أخيه حسين ثم على ولديه محمد واحمد ثم على اولادهم الذكور ثم على فقراء اهله ثم على الفقراء والمساكين ومات حسين ثم مات جلال الموصى وورثه اخته ومحمد واحمد ولدا اخيه المذكوران فهل تبطل الوصية فى حقهم وحق من بعدهم من فقراء الاهل والفقراء والمساكين اولا . وكتب شمس الدين بن القماح بطلت الوصية المذكورة والله اعلم .

والذى يظهر لى أن هنا ثلاثة أمور (أحدها) الوصية لاخيه حسين ولا نقول أنها بطلت بموته . (الثانى) لولديه محمد وأحمد فهل بموت أبيهما تبطل أيضا فى حقهما لأن الوقف إنما ثبت لهما بطريق التبعية لابيهما وقد بطل الاصل فيبطل التابع ،

أو نقول لا يبطل فى حقهما بل يصير كما لو وقف عليهما ابتداء فيه نظر واحتمال مستمد من مسألتين : (إحداهما) لو وقف على زيد ثم عمرو ثم بكر ثم على الفقراء فمات عمرو قبل زيد ثم مات زيد قال الماوردى يصرف إلى الفقراء ولا يصرف إلى بكر لان استحقاقه مشروط باستحقاق عمرو ولم يوجد ، وقال القاضى حسين يصرف الى بكر كما لو قال أوقفت على أولادى ثم على أولادهم ثم على أولاد أولادهم . وهذا الذى قاله القاضى حسين يصح لان الشرط انقراض عمرو لاستحقاقه ولأنه قد قال بالصرف إلى الفقراء وهو مشروط بالثلاثة قبله وليس قوله بالصرف إلى الفقراء بحكم الانقطاع لانه قال فى المنقطع أنه يصرف الى أقرب الناس الى الواقف على المذهب . واذا ألحقنا مسألتنا هذه بمسألة الماوردى والقاضى حسين ترجح فيها أنه يصير كما لو قال ابتداء وقفت على ولدى أخى . (المسألة الثانية) اذا وقف على من لا يجوز ثم على من يجوز . وفيها طريقان المذهب القطع فى البطلان بالاول وعلى هذا تبطل والمشهور على هذا أنها تبطل فيما بعده ، وفى وجه أنه يصح فيما بعده ولكنى لم أتحقق التصريح بجريان هذا الوجه مع القول بالبطلان فى الاول الا أنه ظاهر من كلامهم . اذا عرفت هذا عرفت أن الراجح اذا نظرت الى المسألة الاولى تحرير ما تحرر فى مسألة أبيار انتهى .

﴿ مسألة ﴾ وصى بأن تكون داره وقفاً بعد موته على زيد ثم على الفقراء فمات زيد فى حياته ثم مات الموصى .

﴿ الجواب ﴾ الظاهر أنها تكون وقفا على الفقراء اذا خرجت من الثلث ، ويحتمل أن تجعل كالمنقطع بأن يقدر أنه قال وقفتها على زيد الميت ثم على الفقراء لان الفقراء انما ذكروا تبعا لا أصالة ولكن الاحتمال الاول أظهر ، ولا توقف فيها من جهة الاضافة الى ما بعد الموت لان الوقف المضاف الى ما بعد الموت صحيح كالوصية ولا من جهة اختلاف الماوردى والقاضى حسين فيما اذا وقف على زيد ثم عمرو ثم بكر فمات عمرو قبل زيد لان الصحيح ماقاله القاضى حسين من أنه يصرف الى بكر بعد زيد وانما التوقف لما أشرنا اليه والظاهر ما قدمناه لان المنقطع حال الحياة انما نبطله للتعليق والتعليق فى الوصية لا يضر انتهى .

﴿ مسألة ﴾ وصى أن يشترى من ثلثه عقارا ويوقف على أخيه ثم ابنى أخيه ثم الفقراء فمات اخوه قبله وورثه اخته وابنا اخيه المذكوران . فهذا يحتمل البطلان ايضا بالكلية من جهة انه تبين انه وصية منقطع الاول ولكنه احتمال ضعيف كما ذكرناه فى المسألة السابقة وذلك لانه اذا كان الشىء صحيحا فلا فرق بين كونه

تابعا او مستقلا . والوصية يصح تعليقها فلا يمتنع اضافتها الى المستقبل ولا ضرورة الى جعله تابعا بخلاف الوقف المستجد فانا لو لم نجعله تابعا لبطل فدعت الضرورة الى جعل التبعية موجبة للصحة فكذلك أقول أيضا ان الظاهر هنا أنه يكون الوقف على ابنى اخيه كالوصية لهما وهى وصية لوارث فاذا اردت فالكلام فيمن بعدهما كالكلام فيهما مع من قبلهما والتفريع على أنه كالمستقبل فتصح الوصية بالنسبة إلى الفقراء فيشترى العقار المذكور ويوقف عليهم فان اعترض على هذا بأن الاصحاب قالوا فيما اذا أوصى لوارثه فى مرض موته أنه منقطع الأول وأنه يبطل فى الكل وقالوا فى الوقف على نفسه ثم على الفقراء انه منقطع الأول فبطل فى الكل على الصحيح . قلت أما فى الوارث فصحيح لأنه منحة لا وصية حقيقية وان كانت وصية حكما وكلامنا هنا فى الوصية الحقيقية التى لا يقدح التعليق فيها ، وأما الوقف على نفسه ثم على الفقراء فالاصحاب اطلقوا البطلان ويمكن حمل اطلاقهم على انه لا يصح وقفاً لازماً لان كلامهم فيه أما انه إذا بقى فى ملكه الى ان مات من غير رجوع عن ذلك لا تصح وصية فلم يصرحوا به وينبغى ان يقال به لانه لو وقف على الفقراء بعد موته صح والله أعلم . واعلم بأنا اذا قلنا بأنه يوقف على فقراء أهله أو على الفقراء فانما يكون ذلك عند انقراض محمد واخته الوارثين كما اذا قلنا بصحة وقف المنقطع الاول وكان ممن يعتبر انقراضه فيشترى العقار المذكور من الثلث كما شرطه الموصى ويكون بيد الورثة كلهم على حكم مواريثهم للاخت النصف وابنى الاخ النصف يشغلونه مادام محمد أو أخته باقيين أو أحدهما ، وكذلك ورثة بعضهم من بعدهم لكنهم محجور عليهم فيه لا يبيعونه لاجل حق الوقف فيه فاذا انقرض محمد واخته جميعاً توقف ذلك الوقف على فقراء أهله ثم على الفقراء . هذا الذى ظهر لى فى ذلك على تقدير رد الوصية ، وأما على تقدير الاجازة فان أجازت الاخت وابنا الاخ صح الوقف عليهما وكذا ان أجازت الاخت وحدها والله أعلم .

والذى كتبته على الفتوى المذكورة : الحمد لله بطلت الوصية فى حق الميت فقط وتصح فى حق ولديه ومن بعدهما باجازة الاخت فان أجازت فردا أو ردت بطل فى حقهما ويصح فى حق من بعدهم من فقراء الاهل غير الوارثين ثم الفقراء والمساكين فيشترى الوصى أو القاضى ان لم يكن وصى عقاراً وتكون غلته الآن للورثة وهم الاخت وابنا الاخ على حكم الميراث ، ولا يجوز لاحد منهم بيعه ولا التصرف فيه بما يبطل الوقف فاذا انقرض محمد واخته المذكوران

استحقه فقراء الاهل غير الوارثين وقفاً عليهم ثم على من بعدهم من الفقراء والمساكين ، هذا كله اذا خرج من الثلث والله أعلم . ثم توقفت عن الكتابة وأشكلت على هذه المسألة هنا لانه قد قال أو الثاني فرع عن الاول ولم يتعرض له الا فى ضمن عقد فاسد فتبطل وله التفاوت على ما إذا بطل الخصوص هل يبطل العموم فلينظر من ذلك .

﴿مسألة﴾ امرأة وقفت على نفسها ثم على زوجها كمال الدين ثم على أولاده واحداً كان أو أكثر للذكر مثل حظ الانثيين ثم على أولاد أولادهم كذلك ثم على نسله وان سفل للذكر مثل حظ الانثيين على أنه من توفى منهم عن نسل عاد ماكان جاريا عليه على ولده ثم ولد ولده وان سفل للذكر مثل حظ الانثيين ومن توفى عن غير ولد ولا نسل عاد على من معه لأن حقه ان يقدم الاقرب الى زوج الواقفة وحكم بصحة الوقف حاكم فتوفى زوجها فى حياتها عن بنت منها اسمها نسب وبنت بنت من غيرها توفيت امها قبل صدور الوقف اسمها قضاة ثم توفيت الواقفة فانتقل الوقف الى نسب ثم توفيت عن ابن اسمه احمد فحكم حاكم بمشاركة قضاة لابن خالتها احمد بحسب وان يكون بينهما نصفين ثم توفيت قضاة عن ابن اسمه احمد امين الدين فأقر لاخته بثلثى الوقف واقر له احمد بثلثه ثم توفى احمد عن ولدين ثم توفى أمين الدين عن أولاده .

﴿أجاب﴾ مقتضى هذا الوقف ان قضاة تشارك احمد للذكر مثل حظ الانثيين أما مشاركتها فلعموم قول الواقفة على كمال الدين ثم على أولاده ثم أولاد أولاده فانه اقتضى دخول أولاد أولاده كلهم وأحمد وقضاة كلاهما من أولاد أولاده وانما تأخرت قضاة عن مشاركتها خالتها نسب لاجل الترتيب وقد زال فان احمد مساولها فيشتركان وان كان هذا يخالف قول الواقفة من مات منهم وله ولد كان نصيبه لولده فانه يقتضي ان نصيب نسب وهو جميع الوقف كله لابنها احمد لكنه معارض لعموم قوله أولاد أولاد كمال الدين واقتضائه استحقاقهم فحملنا قوله النصيب على النصيب الذى يستحقه لو كانت هى مساوية لقضاة لانها انما قدمت عليها لعلوها فى الدرجة وهذا الوصف مفقود فى ابنها فلا يقدم عليها . فان قلت هذا يجوز فى لفظ النصيب وذاك تخصيص والتخصيص يقدم على المجاز . قلت لنا ان نقول النصيب قدر مشترك فلا مجاز ولو سلمنا أنه مجاز فهو هنا أولى لان التخصيص إذا قيل به هنا يكون فى محال صدر الوقف وتفاصيله فكان واحد أولى وأيضا وغرض الواقف يقتضى عموم الذرية . اذا عرف هذا فكان اشتراك

بل يقال لا يكون بالسوية بل للذكر مثل حظ الانثيين فيكون لأحمد الثلثان ولقضاة الثلث لعموم قوله للذكر مثل حظ الانثيين وقد يقال أنه يراعى ذلك فى نصيب كل واحد إذا انتقل لاولاده خاصة مثاله إذا كان ابن وبنت فانهما يستحقان الذكر مثل حظ الانثيين فاذا مات الابن عن بنت والبنت عن ابن انتقل لكل منهما ماكان لابيه كاملا ولا يجمع بين نصيبهما ويقال للذكر مثل حظ الانثيين ، وترجيح احد الاحتمالين على الآخر يربطه والاقرب الثانى لانا انما اخرجناه عن ظاهر لفظ النصيب إلى أصل الشركة لاجل العموم ومثله لايقوى هنا ومع هذا فقضاة تشارك أحمد لان أحمد انما له نصيب أمه وأمها لاتنفصل عن قضاة فى تقديم النصيب لاشتراكهما فى الامومة وانما ينفصل عليها فى التقدم لعلو درجتها وعلى هذا يكون حكم الحاكم بمشاركة قضاة لأحمد ومناصفتهما صحيحاً ثم لما نهت قضاة عن أمها انتهى استحق نصف الوقف على الاحتمالين اللذين ذكرناهما جميعاً لانا ان عممنا قوله للذكر مثل حظ الانثيين فهما ذكران وان خصصنا فكل واحد يأخذ نصيب أمه وحينئذ يفرد قرار ليس بصحيح الا أنه يؤخذ به إذا احتمل ان يكون له مستند غير ماذكر فان لم يحتمل فهو باطل ولا يؤخذ به وعلى كل تقدير فالاقرب والحكم الذى حكم به الحاكم لايلزم حكمهما لمن بعدهم فيأخذ ولدا أحمد ماكان لابيهما ويأخذ أولاد أمين الدين ماكان لابيهم فان كان فى أحد الفريقين انثى من ذكر كانت القسمة ثلاثة فى النصف الذى انتقل اليهما من أبيهما خاصة لافى الجميع على مارجحناه من أحد الاحتمالين والله أعلم . كتب فى جمادى الآخرة سنة تسع وثلاثين انتهى .

﴿ مسألة ﴾ وقف على المجير بن الرفعة ثم على أولاده ثم أولاده أحمد وعائشة وفاطمة وزينب وولدى أحمد المذكور أبى بكر وعلى يصرف لهما مثل نصيب ذكر من أولاد المجير ثم من بعدهم على كل موصوف بالخير وملازمة الصلاة من أولادهم وان سفلوا للذكر مثل حظ الانثيين من مات وترك نصيبه متناولا له ولد وان سفل كان له بشرط الاتصاف بالوصف المذكور وان كان المتوفى ليس له نصيب لخلوه عن الوصف وفى أولاده وان سفلوا متصف بالوصف استحق الذكر مثل حظ الانثيين تحجب الطبقة العليا الطبقة السفلى ومن مات ولا ولد له وان سفل فنصيبه للمشاركين له فى استحقاق المصرف مضافاً لمالهم فان لم يكن فى طبقته متصف بالوصف كان مصروفاً لمن هو موصوف من أقرب الطبقات إلى المتوفى وتوفى المجير ثم توفيت بنته وبنت ولاب اليها ثم توفى أحمد وترك ولديه أبا بكر

وعلياً المذكورين وعبد المحسن وشامية وتوفيت فاطمة بنت المجير وخلفت ملوك وشرف بنتيها ورزقت عائشة علاء الدين محمد ونفيسة وفاطمة المدعوة دنيا ثم رزقت دنيا المذكورة فى حياة أمها محمد وعيسى واسن ومريم وتدعى منصورة ثم رزقت مريم محمداً ثم ماتت مريم المذكورة فى حياة جدتها عائشة ثم ماتت عائشة عن علاء الدين ونفيسة ودنيا أولادها محمد وعيسى واسن وعن ابن بنتها محمد بن مريم المتوفاة فى حياتها فهل لمحمد ابن مريم هذا شيء فى حياة أخواله محمد وعيسى واسن بحكم تنزله منزلة أمه أولا .

﴿أجاب﴾ الظاهر أنه لا يستحق لقوله تحجب الطبقة العليا الطبقة السفلى فهو محجوب بأخواله فانه اما أن يستحق من أمه أو جدته لا جائز أن يستحق من أمه لقوله فمن مات متناولا له وأمه حين ماتت لم تكن متناولة لحجبها بأمها قطعاً فليس لها شيء ينتقل لابنها فلم يبق إلا استحقاقه من جدته فان نصيبها ينتقل إلى أولادها وأولاد أولادها لكنه قال تحجب الطبقة العليا السفلى وإطلاق ذلك يقتضى العموم ويحتمل أن يراد بحجب كل أصل فرعه فيستحق إن جملته فى أولاد أولادها مع عدم الحاجب الذى هو أصله فينزل الآن كأن أمه حية . واعلم أن هذه المسألة قد تكررت أمثالها وأنا أستشكلها جداً وأقدم فيها وأؤخر والذى قارب أن يظهر لى فى هذا الوقت أن قوله تحجب الطبقة العليا الطبقة السفلى مع قوله من مات فنصيبه لولده لا يمكن العمل بظاهره هنا فينبغى أن يحمل على حجب كل أصل لفرعه لأنه متى عملنا بخلاف ذلك حصل تخبيط كثير وقد يحرم بعض الاولاد إلى يوم القيامة أما إذا لم نقل من مات ينتقل نصيبه لولده فالعمل بقوله تحجب الطبقة العليا الطبقة السفلى ظاهر ممكن فانه إذا فرغت كل طبقة أعطينا الجميع من بعدها وفى المثال الاول إذا قدمنا الولد على ولد الولد ثم مات الولد وله ولد آخر إن خصصناه خالفنا قوله ثم على أولادهم وإن لم نخصصهم خالفنا قوله من مات فنصيبه لولده . وهذه المسألة فى غاية الاشكال ينبغى النظر فيها أكثر من هذا وأن لا يستعجل بالجواب . والصيغ التى ترد فى الاوقاف مختلفة فمنها أن يقول تحجب الطبقة العليا السفلى ثم من يقول من مات انتقل نصيبه فهنا يظهر أنه إذا مات واحد وله ابن وابن ابن يقدم الابن على ابن الابن عملا بقوله تحجب الطبقة العليا السفلى فانه عام إلا فيمن كان له نصيب ومات فينتقل نصيبه لولده بمقتضى اللفظ الثانى على سبيل التخصيص ويبقى العموم فيما عداه ، وهذا أولى من حمل تحجب العليا السفلى على حجب الاصل لفرعه . ط

لانه يمكن تخصيصه ولأن قوله نصيبه حقيقتـه أن يكون له نصيب يتناوله وحمله على الاستحقاق الذى يصل اليه بعد ذلك مجاز لادليل عليه ، وغاية ما فى الباب أنه قد يموت قبل الاستحقاق وذلك لا يضر فانه فى كل الاحوال قد يحصل ذلك وحينئذ لا يمتنع أن يقال أنه دخل فى الوقف موقوفا على شرط وخرج منه لموته ولا يمتنع أن يقال أنه لموته يتبين أنه لم يدخل أصلا ، وكلا الاحتمالين سائغ لا مانع منه ومنها الصيغة المذكورة ولكن بموت هذا الابن بعد ذلك وينزل ابنا فهو مساو لابن عمر فى الطبقة فهل يأخذ ابن عمر ما كان لابيه لو كان حيا لأن المانع له حجب عمه له وقد زال أولا يأخذ لانه إنما يأخذ من أبيه وأبوه لاحق له ؟ هذا محل النظر والاحتمال والاقرب أنه إن كان لفظ آخر عام يمكن إخراجه منه استحق وإلا فلا . مثال الأول قوله وقفت على أولادى وأولاد أولادى بالواو أو ثم ويذكر الصيغتين بعد ذلك فهنا أقول أنه يستحق بعـد وفاة أبيه ماكان أبوه يستحقه لو كان حيا ويختص ابن عمه المتوفى الآن من نصيب أبيه بما كان له حين كان أبوه حيا وان كان هذا يخالف ظاهر قوله من مات انتقل نصيبه الى ولده لانه ليس مخالفة هذا أبعد من مخالفة عموم قوله ثم على أولاد أولاده فيعمل بالعام المتقدم الا فيما خص به قطعا بقوله تحجب الطبقة العليا الطبقة السفلى وامضائه حجب العم لابن أخيه ويبقى فيما عداه على الاصل ؛ ويكون قوله انتقل نصيبه لولده معناه فى هذه الحالة نصه الاصل ، ومنها أن يقول وقفته على أولادى ثم أولاد أولادى من مات منهم انتقل نصيبه لولده تحجب العليا السفلى فههنا حجب ابن المتوفى لابن أخيه صريح أصرح من الأول بعد حكم من مات.

﴿مسائل بدمشق﴾ (احداها) : وقف على أولاده وله أولاد موجودون وولد ميت فلاشك ان الميت لايدخل ولكن هل يقتضى اللفظ دخوله وخرج من الاستحقاق بالتعذر أو لم يقتض اللفظ دخوله الاقرب الأول ومستند الثانى أنه معدوم ولفظ الولد انما يطلق حقيقة على الموجود ، وعلى الأول إذا اخرجناه هل اخراجه من باب التخصيص بمعنى أنه لايكون مراداً للواقف فلا يكون موقوفاً عليه أو يكون موقوفاً عليه ولـكن بشرط استحقاقه الوجود فيـكون اللفظ على عمومه وانما انتفى الاستحقاق لانتفاء شرطه مع شمول اللفظ والاقرب الثانى . نعم يترجح الأول فى هذا المثال ان الوقف انشاء والآن لايتعلق إلا بالمستقبل فلا يمكن تعلقه بالولد الميت فيتعين ان يـكون من باب التخصيص الاان هذا البحث يختص بهذا المثال ولايجرى فى قوله أولاد أولادى . (الثانية) وقف على أولاده ثم أولاد

أولاده وكان من أولاده من مات قبل الوقف وخلف ولداً فاذا انقرض اعمامه وانتقل الوقف لاولادهم هل يشاركهم لانه من أولاد أولاده أولا لان أباه لم يستحق على ماتقدر فى المسألة الاولى ؟ والذى أقطع به أنه يستحق لأنه من أولاد أولاده ولم يدل دليل على اعتبار استحقاق أبيه فوجب عدم اعتباره والعمل بالعموم . (الثالثة) وقف على أولاده ثم أولادهم مثل الأولى الا أنه أتى بضمير الأولاد بدلا عن الاسم الظاهر فيحتمل أن يقال أنه كالمسألة الأولى ويعود الضمير على اسم أولاده من غير تقييد يفيد الاستحقاق ، ويحتمل ان يقال انما يعود على الأولاد الموقوف عليهم المستحقين فلا يدخل فى ذلك من مات ولم يستحق . وهذان الاحتمالان هنا فى محل التردد بخلاف المسألة التى قبلها وأقرب الاحتمالين عندى فى هذه المسألة الاول وهذا الخلاف مناطه على عكس الخلاف فى الأصول فى عود ضمير خاص على العام هل يقتضى تخصيصه وهنا بالعكس عود الضمير على العام المخصوص هل يوجب تخصيص الضمير . ومحل هذا التردد انما هو فى المثال المذكور أيضاً أما لو وقف على زيد ثم على من يحدث له من الأولاد ثم أولادهم فحدث لزيد اولاد مات بعضهم فى حياة أبيه وخلف ولداً فلا شك ان ولده داخل فانه ولد أحد الموقوف عليهم وان مات قبل الاستحقاق وان توهم خلاف ذلك فبعيد جداً ووجه التوهم أنه قد يقال انما وقف على من يكون موجوداً عند موت والده وهذا وان كان محتملا الا أنه لا دليل عليه . (المسألة الرابعة) وقف على أولاده ثم أولاد أولاده فلا ينتقل إلى أولاد الاولاد شىء مالم ينقرض جميع الاولاد ، وقد صرح الاصحاب بهذا وفى مذهب أحمد فيه خلاف وهو محل احتمال لان التنزيل محتمل له ولكن الظاهر مذهبنا لان «ثم» تقتضى تأخر مسمى ولد الولد مهما دام الولد موجوداً لا يستحق ولد الولد شيئا . (الخامسة) المسألة بحالها ولكن قال من مات منهم انتقل نصيبه لولده فاذا مات واحد بعد الاستحقاق فلاشك ان نصيبه ينتقل لولده . (السادسة) المسألة بحالها ومات واحد من البطن الثانى قبل الاستحقاق وخلف ولداً ثم مات جد هذا الولد الذى كان أبوه محجوبا به ولم يخلف غير ولد ولده هذا فينتقل نصيبه اليه . ويؤخذ من كلام الماوردى فيما اذا وقف على زيد ثم عمرو ثم عمرو ثم بكر فمات عمرو قبل زيد وقوله ان بكراً لا يستحق أن ولد الولد هنا لا يستحق لان استحقاقه منوط باستحقاق أبيه ولكنه بعيد والصحيح فى تلك المسألة خلاف قول الماوردى فان طرد قوله هنا فهو بعيد . (السابعة) المسألة بحالها الا ان الجد خلف ولدا وولد ولد فههنا يحتمل ان يقال ان نصيبه ينتقل الى ولده خاصة ولا ينتقل الى ولد ولده

ويحتمل ان يقال أنه يشاركه ولد الولد . ومنشأ التردد في ذلك ان الولد الذي مات قبل الاستحقاق هل دخل فى الوقف أولا والظاهر دخوله على ماقررناه فى المسألة الثالثة وإذا كان داخلا فيشمله قوله من مات منهم لان المراد من مات من أولاد الأولاد الموقوف عليهم ، والفرض أنه كذلك بقوله فنصيبه يحتمل أن يراد به السبب الذى هو يتناوله الآن وقد لا يكون كذلك فيحتاج الى تقدير فنصيبه إن كان له نصيب ، ويحتمل ان يراد بالنصيب أعم من أن يكون يتناوله الآن ويستحق تناوله عند عدم الحاجب له فلا يحتاج الى تقدير ويبقى اللفظ على عمومه فكذلك نقول أنه أولى وقد قال تعالى (للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والأقربون) وهو عام يشمل من لم يمت له والدان ولا أقربون باعتبار أنه ان مات له والدان أو أقربون دخل فى هذا الحكم فعلى هذا البحث يكون كولد الذى مات قبل استحقاقه التناول ينتقل نصيبه الذى لو زال حاجبه لاستحق تناوله الى ولده فاذا زال حاجبه استحق تناوله . وفى هذا وفاء بالعموم فى شمول الوقف لجميع الطبقات وعدم اخراج شىء من اللفظ وليس فيه تجوز الا باطلاق النصيب على القدر المشترك بين المتناول والذى هو بصدده ان سلم ان ذلك مجاز وأما اذا قلنا أن نصيب الجد كله لولده ولا شىء لولد ولده ففيه اخراج لولد الولد من الوقف واخراج لابيه من الوقف أو تقدير ان كان له نصيب والتقدير بعيد ، والاخراجان اما مطلقان واما مقيدان اذا اتفق أن ينتهى اليه الوقف بعد ذلك فكل منهما اما تخصيص عام واما تقييد مطلق وهما أبعد من استعمال النصيب فيما قدمناه ، ولو قلنا بأنه مجاز وأن التخصيص خير من المجاز لان ذلك فى التخصيص واحد وهنا تخصيصان ولانه فى مجاز غير مستعمل معه حقيقة وهذا مجاز معه حقيقة لانا قلنا المراد القدر المشترك لاسيما على مذهب الشافعى فى الجمع بين الحقيقة والمجاز . (الثامنة) المسألة بحالها وقال من مات منهم وله ولد أو ولد ولد فنصيبه لولده ثم لولد ولده فههنا متى قلنا بأن ولد الولد لا يأخذ يلزم ما قلناه من التخصيص وزيادة مخالفة قوله ثم لولد ولده فانه اقتضى أن نصيبه بعينه ينتقل بعد ولده الى ولد ولده وولد ولده يشمل ولد الميت بما قدمناه فى المسائل الثلاث الاول فاخراجه مخالف لذلك . فهذه ثلاث مخالفات فى مقابلة التجوز ولفظ النصيب أيضا فقوله ولد أو ولد فنصيبه ولد لولده يقتضى أن يكون اذا كان له ولد ولد فقط يكون نصيبه لولده فاما ان يحمل على ظاهره وهو محال وإما أن يقال بأنه

يقدر دخوله فى ملكه ثم ينتقل عنه إلى ولده والتقدير به على خلاف الاصل بل الوجه ان من مات وله ولد ولد فقط ينتقل نصيبه إلى ولد ولده أسفل من غير تقدير ونزل أبوه كأنه لم يوجد ومقتضى لمنقطع الوسط الذى قد انقرض ووصل الوقف إلى من بعده ، وهذا لا يتم مع التصريح بقوله من مات وله ولد وولد ولد فنصيبه لولده ثم لولد ولده فانه يخرج إلى التقدير فجينا الى مسألتنا وقوله فيها من مات وله ولد وولد ولد فنصيبه لولده ثم لولد ولده ينبغى أن يقال فيها ان هذا الجزء الاول فقط وقوله من مات وله ولد أما إذا مات وله ولد ولد فقط يكون جوابه محذوفاً تقديره فنصيبه لولد ولده بقى إذا مات وهما له فان كان ولد الولد محجوبا بأبيه فحكمه ظاهر وأما إذا كان أبوه قد مات فينبغى ان يعمل بمقتضى اللفظين كانه قال من مات وله ولد فنصيبه لولده ثم لولد ولده ومن مات وله ولد ولد فنصيبه لولد ولده ثم لولد ولد ولده فاذا مات وهما له فنصيبه لهما عملا باللفظين وهذه مسألتنا وهذا وان كان فيه مخالفة أو تقدير فهى معارضة بمثلها لما قررناه وتسلم لنا المخالفات الثلاث الاول فى معارضة لفظ النصيب فكان ماقلناه فى معين لفظ النصيب أولى يتعين وعلى هذا نكون قد أعملنا العموم فى ثلاثة مواضع فيمن مات من أولاده ومن أولاد أولاده سواء كان قبل الاستحقاق أولا وفى قوله فنصيبه لاولاده ثم لاولاد أولاده ولم يخرج أحداً منه والله أعلم . والذى يدعى ان نصيب الجد ينتقل لولده فقط يحافظ على انتقال نصيب الجد الى ولده وينزل انتقاله الى عموم ولد ولده وينزل انتقال نصيب الميت فى حياته الى ولده ونحن نحافظ على اللفظ فى المواضع الثلاثة فكان أولى وهذه المسألة ليست مسطورة فى شىء من المذاهب الاربعة والذى يقتضيه الفقه ماذهبنا اليه فمن ادعى خلافه ونسبه إلى شىء من المذاهب فعليه البيان انتهى

﴿ مسألة فى جمادى الآخرة سنة اربعين ﴾

وقف الملك الظاهر قرية تعرف ببيت فار من عمل لبنان [١] على الشيخ ابراهيم الارموى ثم أولاده الذكر والانثى سواء ثم أولادهم كذلك دائماً ثم انسالهم ابداً على الشرط المقدم على أنه من توفى من الموقوف عليهم وأولادهم أو انسالهم عن ولد أو ولد ولد أو نسل عاد ما كان جارياً عليه على ولده ثم ولد ولده على الشرط والترتيب ومن توفى من أولاد الشيخ ابراهيم الموقوف عليه

(١) صوابه بيت مارع فانها موقوفة على الشيخ إبراهيم الأرموى وهى بيد ذريته إلى يومنا هذا فاعلمه . كما فى هامش الاصل .

ونسله وعقبه عن غير ولد ولا نسل ولا عقب عاد ما كان جارياً عليه من ذلك على من معه فى درجته من اهل هذا الوقف يقدم الأقرب الى الموقوف عليه فاذا انقرضوا ولم يبق للشيخ ابراهيم نسل عاد على الزاوية التى بسفح قاسيون المعروفة بالشيخ عبد الله والد الشيخ ابراهيم الموقوف عليه ثم مات ابراهيم عن أحد عشر ولداً ذكوراً واناثاً من امهات ثم توفى منهم أربعة عن غير عقب فحكم حاكم بانحصار الوقف فى السبعة الباقين من كان منهم شقيقاً ومن لم يكن ثم مات أحد السبعة عن أولاد فأخذوا نصيبه ثم مات بعده آخر ولم يعقب فاقتسم الخمسة الباقون نصيبه تقليداً لذلك الحكم الأول ثم توفى اثنان كل منهما عن أولاده وبقى من السبعة واحد اسمه عبد الله ابن الشيخ ابراهيم الموقوف عليه لم يبق من درجته غيره ثم مات اثنان من الدرجة الثالثة وترك كل منهما اخوة وأولاد اعمام وعمات عبد الله المذكور فهل ينتقل نصيب كل منهما الى اخوته فقط او إلى جميع من فى الطبقة من الاخوة واولاد الاعمام او يختص به عبد الله لكونه اقرب الى الموقوف عليه وهل حكم المشار اليه صحيح اولا وهل الذين اخذوا تقليداً له بغير حكم لهم مصيبون اولا وهل الحاكم يرى مخالفة الحكم الاول انتزاعه منه اولا ؟

﴿الجواب﴾ اما حكم الحاكم المشار اليه فحكم صحيح واقع فى محله صواب لان الاخوة كلهم درجة واحدة وان كان الشقيق اقرب من غيره وليس قوة قربه توجب تفاوت درجته فان القرب قد يكون بالدرجة وقد يكون بزيادة كالاخ الشقيق فان قربه بجهتين فلذلك يقال انه اقرب من الذى لاب وان كانا فى درجة واحدة ، وفى كلام الفقهاء ما يدل لما قلناه . واما الذين اخذوا موافقين للحكم الاول بغير حكم لهم فقد صادقوا الحكم فلا حرج عليهم وليس لحاكم آخر انتزاعه منهم الان كان فى مذاهب العلماء المتقدمين او الادلة الشرعية مايشهد له ولا يحضرنى الآن واما نصيب كل واحد من الاثنين من الدرجة عن عقب فيختص به عمهما عبد الله ولا يشاركه فيه اخوتهما ولا أولاد أعمامهما ولا يعتازون به عليه بل هو مختص به ويستحقه كاملا لاربعة مآخذ (أحدها) ان قوله على من معه فى درجته يقتضى استحقاق الاخوة واولاد الاعمام ، وقوله يقدم الاقرب الى الموقوف عليه يقتضى استحقاق العم فهما متعارضان فان عملنا بالاول الغينا الثانى بالكلية من غير تأويل وان اعملنا الثانى امكن حمل الدرجة على المتناولين الوقف فيدخل فيه العالى والسافل اذا تناولوا ويخرج عنه من لم يدخل بعد وهو تأويل سائغ فكان اولى من الغاء احد الدليلين بالكلية وانما قلنا اذا أعملنا

الأول ألغينا الثانى بالكلية لأنه لايتصور انقسام الاخوة واولاد الاعمام الى أقرب الى الموقوف عليه والى غيره فى مسألتنا هذه لأنهم كلهم سواء بالنسبة الى الشيخ ابراهيم الموقوف عليه . (المأخذ الثانى) أنه لما حصل التعارض المذكور تناول قوله يقدم الاقرب على تخصيص قوله يعود على من معه فى درجته لان المعنى يقدم عليه فالجار والمجرور محذوف لدلالة الكلام والجملة وهى قوله يقدم الاقرب جملة حالية فيصير التقدير يعود على من معه فى درجته مقدما عليه الاقرب الى الموقوف عليه كما تقول مجىء زيد مسبوقا بعمرو فيدل ذلك على تقدم مجىء عمرو كذلك هنا يدل على ان الاقرب مقدم على صاحب الدرجة وإنما دعانا إلى ذلك تعذر حمله على التخصيص للاعيان فى الدرجة لما تقدم أنها لا تنقسم الى الاقرب وغيره . (المأخذ الثالث) أنهما لما تعارضا وجب تركهما والاخذ بدليل آخر وقد تقدم فى صدر الوقف أنه على الشيخ إبراهيم الموقوف عليه ثم على أولاده وانتقل نصيب غير عبد الله إلى ولده بمقتضى قوله من مات وله ولد انتقل نصيبه إلى ولده فلما مات ذلك الولد عن غير ولد ولم يكن معنا لفظ سالم عن المعارض يدل على حال نصيبه وجب أن يرجع إلى عمه عملا باللفظ الاول الذى اقتضى استحقاقه إياه قبل هذا الميت وكان اللفظ المقتضى لاستحقاق الميت مدة حياته مخصصا لذلك اللفظ الاول وقد زال شرطه . (المأخذ الرابع) ان لا يجعل فى اللفظ معارضا بالكلية بل نقول قوله من توفى من أولاد الشيخ إبراهيم ونسله يشمل الواحد والاثنين ومافوقهما لان صيغة « من » موضوعة لذلك ويشمل كل فرد ومجموع الافراد فاذا مات ابنه وابن ابنه وابن ابن ابنه كل منهم عن غير ولد دخل مجموعهم فى ذلك واقتضى لفظه ان تعود انصباؤهم إلى من فى درجتهم وهم منضمون إلى عال وسافل فيصح انقسامهم إلى أقرب وغير اقرب وحينئذ يستحق الاقرب كما قلناه . وهذا أحسن الوجوه وأسلمها عن التكلف ولا يحتاج معه الى الاعتذار عن التعارض الذى قدمناه والله أعلم . فان قيل . مبنى هذا الكلام كله على ان قوله الاقرب إلى الموقوف عليه المراد به الاول وهو الشيخ إبراهيم ولقائل ان يقول ان المراد الميت لانه موقوف عليه أيضا وحينئذ لا يكون العم اقرب بل الاخ ولا يشاركه ابن العم أيضا لانه ليس بمساو فى القرب للأخ وان ساواه فى الدرجة . قلت : المراد بقوله الاقرب إلى الموقوف عليه الاقرب إلى الشيخ إبراهيم الذى تناوله الوقف أولا وقصد بهلامور أحدها أنه فى هذا الوقف بخصوصه اعاد اسمه فقال ومن توفى من أولاد الشيخ ابراهيم ،

الموقوف عليه إلى آخره فذكره باسمه ووصفه بأنه الموقوف عليه ثم فى آخر الكلام قال الموقوف عليه فتكون الالف واللام المعهود لانه الاقرب . الثانى ان العهد مقدم على العموم . الثالث ان هنا لا يمكن دعوى العموم بل أما ان يراد الميت أو الموقوف عليه الاول فدار الأمر بين معهود وفرد خاص ولم يقل احد بتقديم الخاص على المعهود من غير دليل . الرابع ان الاول موقوف عليه بلاخلاف ومن بعده فيه خلاف هل يتلقى من الواقف أو من البطن الذى قبله فعلى هذا لا يكون موقوفاً عليه . الخامس أنه يبقى فيه وضع الظاهر موضوع المضمر وهو خلاف الاصل والله سبحانه وتعالى أعلم . كتبه على السبكى الشافعى بكرة يوم الاثنين الخامس والعشرين من جمادى الآخرة سنة أربعين وسبعمائة بدمشق بدار الزاهر سكننا والحمد لله وصلى الله على سيدنا محمد وصحبه وسلم . هذه صورة خط الشيخ الامام رحمه الله تعالى .

﴿ مسالة من حمص فى ربيع الاول سنة اثنتين واربعين وسبعمائة ﴾

وقف على صخر وبعد وفاته على أولاده ثم أولادهم من بعدهم وأولاد أولادهم دائماً ما تناسلوا بطنا بعد بطن ولا يرث الادنى من الابناء حتى ينقرض الاعلى من الآباء فاذا انقرضوا عاد على الفقراء فولد صخر أيوب ويعقوب ومؤنسة وفاطمة وأم الحيا ثم توفى أيوب عن ثلاثة أولاد ثم توفيت مؤنسة عن ثلاثة أولاد ثم توفى صخر عن أولاده الثلاثة الباقين ثم توفى يعقوب عن ولدين ثم توفيت فاطمة عن ثلاث بنات ابن ثم توفيت ام الحيا عن ثلاثة أولاد فهل يستحق أولاد أيوب وأولاد مؤنسة مع أولاد يعقوب وأولاد أم الحيا وهل يدخل أولاد ابن فاطمة فاذا يخص كل واحد وإذا توفى واحد من أولاد أولاد الموقوف عليه عن ولد وإن سفل هل ينتقل اليه ماكان لأبيه أم يعود على من فى درجته وقول الواقف بطناً بعد بطن يقتضى الترتيب أم لا وإذا قيل بعدم الترتيب فهل يشارك أولاد البطن الثالث أولاد البطن الثانى .

﴿الجواب﴾ الوقف عليه بعد وفاة صخر ينتقل إلى أولاده الباقين يعقوب وفاطمة وأم الحيا لا يشاركهم أولاد أيوب وأولاد مؤنسة فى ذلك حينئذ لأنهم ليسوا من أولاده بل من أولاد أولاده بل يكون الوقف كله بين يعقوب وفاطمة وأم الحيا أثلاثا وبموت يعقوب يصير الوقف كله بين فاطمة وأم الحيا نصفين عملا بقوله لا يرث الأدنى من الأبناء حتى ينقرض الأعلى من الآباء فانه يشمل أباه وعمه ، وبعد وفاة فاطمة يكون كله لأم الحيا وبعد وفاة أم الحيا يرجع الوقف كله إلى

الطبقة العليا من أولاد الثلاثة الباقين عند وفاة صخر وهم ولدا يعقوب وأولاد أم الحيا الثلاثة لكل واحد منهم الخمس ولا يشاركهم فيه ابن فاطمة لأنه أنزل منهم، عملا بقوله لا يرث الأدنى من الابناء حتى ينقرض الاعلى من الآباء ولا يشاركهم فيه أيضاً أولاد أيوب وأولاد مؤنسة وإن كانوا فى درجتهم لانه لم يقل بعد أولاده أنه يكون لاولاد أولاده حتى يأخذوه بوصف كونهم أولاد أولاد صخر بل قال أنهم بعد أولاد صخر الذين انتقل اليهم الوقف بموته لاولادهم فذكره لهم بالضمير يقتضى اختصاص الاولاد المنتقل اليهم وهم الباقون لا غير فخرج أولاد أيوب ومؤنسة عن ذلك وإذا توفى أحد من أولاد أولاد الموقوف عليه عن ولد وإن سفل لا ينتقل اليه ما كان لابيه لان الواقف لم ينص على ذلك بل يعود على من فى طبقته من أهل الوقف. وقول الواقف بطنا بعد بطن عندنا يقتضى الترتيب خلافاً للرافعى ولكنا هنا لا نحتاج إلى ذلك لان الواقف صرح بأن الادنى من الابناء لا يرث مع الاعلى من الآباء ، وبهذا التصريح استغنينا عن التمسك بما هو مختلف فيه والله تعالى أعلم . وكتبه رضى الله عنه بكرة يوم الجمعة السادس عشر من ربيع الاول سنة اثنتين وأربعين وسبعمائة بمنزلنا بالدهشة بظاهر دمشق . والحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم انتهى .

﴿ مسألة فى ذى الحجة سنة ثلاث وأربعين ﴾

وقف طقزدمر على نفسه ثم على ولده عمر ثم على أولاده ثم على اولاد أولاده إلى آخرهم فاذا انقرضوا كان وقفاً على عبد الحميد وست العراق أخو عمر لابيه ثم أولادهم ثم أولاد أولادهم على الشرط والترتيب فى اولاد عمر فاذا انقرضوا فعلى فاطمة ونفيسة بنتى اخت الواقف ثم ذريتهم ثم على المارستان النورى فمات الواقف ثم عبد الحميد عن غير نسل فى حياة عمر ثم ماتت ست العراق فى حياة عمر عن بنت ماتت البنت فى حياة عمر وتتر وطقز ثم مات عمر عن غير نسل فهل الوقف لتتر وطقز بنتى بنت ست العراق أخت عمر أو لفاطمة ونفيسه بنتى أخت الواقف أفتى جماعة انه لبنتى طقز .

﴿ الجواب ﴾ لو كان الضمير فى قوله انقرضوا الاولاد الواقف كان هذه المسألة المختلف فيها بين الماوردى والقاضى حسين فعلى قول الماوردى لا يكون لتتر وطقز ولا لفاطمة ونفيسة لان اصولهم لم يستحقوا ، وعلى قول القاضى حسين يكون لتتر وطقز ولكن الذى يظهر هنا أن الضمير لاولاد عمر فاذا كان عمر لم يعقب لا فى حياته ولا بعد وفاته لم يحصل الشرط وهو انقراض أولاده ولا قال الواقف

أنه إذا مات عن غير ولد كان حكمه حكم ماإذا انقرض أولاده فحينئذ لم يوجد شرط استحقاق تتر وطقز ولا فاطمة ونفيسة فيكون الوقف منقطع الوسط فيصرف إلى اقرب الناس إلى الواقف وهم فى هذه الصورة طقز وتتر لانهما بنتا بنته والاولاد وان سفلوا اقرب من أولاد الاخت ويراعى حكم الاقرب اليه فالاقرب إلى ان ينقرض الفريقان جميعا فيكون للمارستان النورى . وهذا الذى يظهر لى فى ذلك والله أعلم . ثم بعد ذلك راجعت كتاب الوقف فوجدته قال ان انقرضوا أو مات الواقف والموقوف عليه ولانسل لهما فتعين انها مسألة الماوردى والقاضى حسين انتهى .

﴿ مسألة فى ذى الحجة أيضا ﴾

وقفت فاطمة بنت خولان بن عشائر الصحراوى على ولدها عبد الخالق بن على بن عشائر الصحراوى المزى ثم أولاده ثم أولاد أولاده ثم نسله وعقبه على الفريضة من توفى من أولاد الموقوف عليه و نسله عن نسل عاد ماكان جارياً عليه على من معه فى درجته من أهل الوقف يقدم الاقرب فالاقرب فاذا انقرضوا ولم يبق لعبد الخالق نسل عاد وقفاً على مصالح المسجد الاقصى ببيت المقدس وان خرب والعياذ بالله تعالى كان وقفاً على الفقراء والمساكين من امة محمد ﷺ ، والنظر لها ثم للارشد من نسل الموقوف عليه فاذا انقرضوا ولم يبق لهذا الموقوف عليه نسل فالنظر لحاكم المسلمين بدمشق فى ثانى جمادى الآخرة سنة ثلاث وأربعين وستمائة واتصل ذلك الى ابن مسلم . والموقوف حصتان احداهما نصف بستان حراجى يعرف ببنى الملاح ، والثانية ثمن بستان يعرف بدف المعصرة وشهد الشهود ان عبد الخلق توفى واعقب ابنتيه فاطمة ومؤنسة لم يترك سواهما ثم توفيت فاطمة واعقبت أولادها الثلاثة وهما الشقيقان يحيى وعبد الخالق ولدا يحيى بن اسرائيل المزى ودنيا بنت ابراهيم بن محمود ولم يترك عقباً سواهم ثم توفى عبد الخالق احد الاخوة صغيراً عن غير نسل ولا ولد وترك اخويه شقيقه يحيى واخته لأمه دنيا المذكورين وخالتهما مؤنسة وبه شهد سنة خمس وسبعمائة وثبت على تقى الدين سليمان لكنه قال ان المحضر مؤرخ بسنة ثمان وسبعمائة ولم اجد هناك محضراً هكذا فلعل الكاتب غلط من خمس إلى ثمان واتصل ذلك بابن مسلم ولم يثبت فى اسجاله على ماوقع فى التاريخ من الاختلاف فاما ان يكون ثم بينة له وأما ان يكون حمله على ماقلناه من الغلط من خمس إلى ثمان فى اشهاد تقى الدين سليمان وبعده ابن مسلم وقضى بموجبه ، وتاريخ اسجال ابن مسلم هذا ثانى عشر

ذي القعدة سنة ست عشرة وسبعمائة بعد ان جرى الامر عنده على ذلك ادعى متكلم عنده عن يحيى بن يحيى ودنيا ومؤنسة على الجمال عمر بن الدين عبد الملك ان الحصة المبنى بذكرها وتعرف بدف المعصرة انتقلت إلى موكليه الثلاثة النصف للاخوين والنصف لمؤنسة وان هذه الحصة بيد الجمال عمر من سنتين إلى الاربعة حق وطلب تسليمها على مقتضى شرط الواقف فأجاب الجمال عمر ان النصف من هذا البستان ملكه بانتقاله اليه عن علاء الدين بن عز الدين أحمد بالبيع واحضر كتاب ابتياع وفيه الملك والحيازة واحضر من مجلس الحكم كتاب يتضمن فيه النصف الآخر على الصدقة فأمعن ابن مسلم النظر فتبين له ان الحصة المدعى بها من جملة النصف الذى بيد الجمال عمر وأن يد الجمال يد عادية على الحصة وهى الثمن وسأله عن حجة دافعة فذكر ان بيع نهاية البستان صارت بمقتضى الثبوت سبعة وعشرين وأنه ينزع منه ثلاثة من سبعة وعشرين فلم ير ابن مسلم العمل بذلك ورأى العمل بالتاريخ المتقدم ورأى الحكم وتكرر وطلب الدافع وأمهله فانقضت المدة فلم يأت بدافع فعند ذلك حكم ابن مسلم برفع يد الجمال عمر عن ثلاثة أسهم من الاثنى عشر سهما التى بيده وهى الثمن لمؤنسة النصف وللاخوين النصف ولخالتهما ، وأشهد عليه فى يوم الاثنين مستهل شهر رمضان سنة سبع عشرة واتصل ذلك بجلال الدين سنة خمس وعشرين ونفذه واتصل اسجال جلال الدين بعز الدين وسجل سنة ثمان وعشرين ونفذه ، واشترى يحيى بن يحيى من شمس الدين محمد بن ماجد الصحراوى ثلث ثمن بستان بنى الملاح بأربعمائة ووقفه على الحكم المعين فى كتاب الوقف فى رجب سنة تسع عشرة وحكم سبعمائة وثبت ذلك على عز الدين مسجل فى شعبان سنة تسع عشرة وحكم عليهم بموجب إقرارهم . هذا مجموع ما فى كتاب الوقف وما اتصل به وحضر كتاب مقاسمة ثانية على قاضى القضاة عماد الدين فى سنة ثلاث وثلاثين ثبت عنده إشهاد قاضى القضاة تقى الدين سليمان ونفذه ومضمون إسجال تقى الدين أنه أذن فى قسمة البستان المعروف ببنى الملاح من مستحقيه يحيى بن يحيى ودنيا ومؤنسة بعد أن ثبت عنده أن سهامه ٢٤ منها أحد عشر ليحيى بن يحيى طلق وسهم لدنيا ملك طلق وستة اسهم وقف على يحيى ودنيا بينهما للذكر مثل حظ الانثيين والباقى وهو ستة أسهم وقف على مؤنسة ثم يجرى ماهو وقف على كل واحد من الاخوين وخالتهما من بعده على نسله حسبما نص فى كتاب الوقف وثبت عند تقى الدين سليمان ان هذا البستان

قسم بين يحيى ودنيا وخالتهما مؤنسة قسمة شرعية بقاسم من جهة مولانا قاضى القضاة تقى الدين سليمان ومساحته اثنا عشر مدياً ونصف مدى بالمدى المتعارف وهو ألف ذراع وستمائة ذراع بالهاشمى مكسرة صدره اربعون ذراعا فأصاب مؤنسة بحصتها وهى الربع الجانب الشامى الغربى ومساحته ثلاثة امداء وثلث وربع وثمن مدى بما فيه من نقل العديد واصاب الاخوين بقية البستان بالخرنق ومساحته ثمانية امداء وثلث مدى وثمن مدى وتسلم زوج مؤنسة لها الربع وقفاً عليها وسلم يحيى ما اصابه واصاب اخته دنيا وقفا طلقا فالوقف من ذلك الثلث بين الاخوين والثلثان طلق منه الاخوين على اثنى عشر سهما سهم لدنيا وإحدى عشر ليحيى بن يحيى ، وجرى الأمر على ما شرح بعد أن ثبت عند تقى الدين سليمان إشهاد قاضى القضاة شمس الدين عبد الرحمن متصلا إلى الواقفة لم يزل مالكه حائزه ونقلت نسخة المقاسمة هذه بالاذن بابن المجد ثم بقاضى القضاة علاء الدين وسجل وفى ذى الحجة سنة ثلاث واربعين حضر إلى مجلس الحكم هؤلاء يتنازعون وبيدهم استفتاءان احدهما الانتقال الى الاقرب والثانى فى القسمة لاغرض لنا فى ذكرهما ؛ ونظرنا فى ذلك كله فوجدنا مؤنسة تستحق ستة أسهم وقفاً عليها من بستانين ومن نصف الموقوف وسهما ونصفا من المعصرة وهو نصف الموقوف وهى باقية موجودة وقد ثبت ان ذلك بيدها قبدا بفصل أمرها ، ووجدنا فاطمة اختها ماتت واعقبت أولادها الثلاثة ذكرين وانثى لكل ذكر خمسا نصيبها وللانثى الخمس منه ومات أحد الذكرين فيجتمع ليحيى أربعة أخماس نصيب أمه وهو الخمسان من الوقف وهو من بستان التين وهو أربعة أسهم وأربعة أخماس ومن دف المعصرة سهم وخمس ولدنيا خمس نصيب أمها وهو من بستان التين سهم وخمس ومن دف المعصرة خمس سهم ونصف خمس سهم ، ووجدنا كتاب المقاسمة قد تضمن أن الستة اسهم وقف على دنيا ويحيى بينهما بالفريضة وهو مخالف لما دل عليه كتاب الوقف من القسمة ، ولم يبين القاضى سبب الثبوت عنده ؛ والظاهر ان سببه غلط من الشهود الذين شهدوا عنده فى استحقاق ما يستحقه كل واحد من الوقف فلا ارى الرجوع الى ذلك وترك كتاب الوقف فأرى الحكم فيما بينه بما تقدم والله أعلم . كتب يوم السبت فى الاواخر من ذى الحجة سنة ثلاث وأربعين وسبعمائة وتبين بذلك فساد القسمة والرجوع إلى الحق أولى من التمادى فى الباطل والله أعلم . كتب فى تاريخه .

﴿ مسألة وقف ابن عنتر أحمد بن على عنتر السلمى ﴾

مات وخلف ولده محمداً ثم مات محمد وخلف أولاده الخمسة نجم الدين أبا بكر وعلياً وعثمان وعمر وست تعيد ومات نجم الدين وخلف قال سيدنا ومولانا قاضي القضاة خطيب الخطباء سئل والدى رضى الله عنه عن رجل وقف على نفسه وقفاً فى حياته ثم من بعد وفاته على أولاده الذكور والاناث بينهم بالسوية لا يفضل ذكر منهم على شئ ولا أنثى على ذكر ومن مات منهم وخلف ولداً أو ولد ولد انتقل نصيبه إلى أولاده المنتسبين إلى الواقف الذكور والاناث إلا البطن الاول من أولاد البنات خاصة فانه يصرف اليهم ثم لا يصرف لولد ولد البنات بعد ذلك شيء من أهل كل صدقة ولا يصرف إلا لاقرب الطبقات دون من بعدهم يصرف ذلك عليهم بالسوية بطناً بعد بطن على ما فصل فى البطن الأول ثم توفى الواقف وخلف أولادا ذكوراً وإناثاً وتوفيت احدى بناته وخلفت ولدين ذكرين رزقتهما من رجل واحد فتسلما نصيبها ثم توفى احد ولديها فهل ينتقل نصيبه من حصة والدته إلى أخيه ثم ينتقل لغيره من أولاد الواقف افتونا مأجورين .

﴿أجاب﴾ والدى رضى الله عنه الحمد لله . ينتقل نصيبه من حصة والدته لأخيه عملا بالانتقال من والدته فى جهة أولادها والباقى لأحد وانما كان أخوه يزاحمه فيه وقد زال والله أعلم . كتبه على السبكى الشافعى . نقله من خط والده والله أعلم انتهى .

﴿مسألة﴾ من غيره وقف وقفا على أولاده ونسله إلى انقراضهم وجعل لهم قدرا معلوما ومصارف غير ذلك وشرط أنه إذا نقص الربع عن المرتب حوصصوا وجعل ما يتعذر عن مصرف الوقف يصرف للفقراء والمساكين من أقارب الموقوف عليهم فحصل النقص لاولاده بسبب دخول الاقارب وجعل الواقف للناظر أن يعطى من شاء ويحرم منهم من شاء فهل يجوز له ان يكمل لاولاد الواقف من المتعذر المشروط صرفه للاقارب ؟ .

﴿الجواب﴾ ليس له ذلك لان هذا مشروط لغيرهم ومشروط صرفه عند تعذر ذلك الغير إلى فقراء الأقارب فلا يصرف لغيرهم ، ولو فرض ان الاولاد من اقارب الموقوف عليهم لا يصرف اليهم أيضا لأنهم استحقوا نصفه فلا يستحقون نصفه الآن كمسألة الدينار المذكورة فى الوصية والله أعلم . وكتب الجواب مختصرا فلم يقنع به المستفتى فكتبت إلى جانبه الناظر ايده الله تعالى يعتمد فى هذا الوقف أن يضبط جملة المتحصل من ريعه ويقسمه على مقادير المصارف التى عينها الواقف من أولاده وغيرهم فان وفى فذاك وان نقص حاصصهم وأدخل

النقص على الاولاد وغيرهم على ماتقتضيه المحاصصة ويأخذ نصيب المصرف المتعذر فيصرفه بكماله سواء كان كاملا أو كان الريع وافيا أم ناقصا ان اقتضى الحال المحاصصة فيصرفه لفقراء اقارب الموقوف عليهم لا يحل له غير ذلك ولا يصرف لاولاد الواقف شيئا ومتى فعل أثم وضمن ويتخير فى صرفه بين الاقارب فيعطى منهم ويحرم منهم من شاء وان رأى تعميمهم فله ذلك وان رأى التخصيص فله ذلك وإذا فرض لاولاد الواقف من اقارب الموقوف عليهم فلا يصرف لهم من نصيب الاقارب بل يكتفى لهم بنصيبهم من اصل الوقف انتهى .

﴿ مسألة ﴾ وقف عبد القاهر بن محاسن بن منجا اليهودى المتطبب على نفسه ثم أولاده الثلاثة سليمان وداود ويعقوب وأمهم بينهم أرباعا من مات من بنيه كان نصيبه لاولاده ، وذكر شروطه ثم قال وشرط الواقف المسمى فى وقفه هذا أنه من انتقل من أولاده ونسله وعقبه الموقوف عليهم المذكورين عن دينه اليهودية لا يستحق فى وقفه شيئاً وينتقل نصيبه الى أولاده ونسله وعقبه على الشرط والترتيب المذكورين فان لم يكن له نسل فعلى من فى درجته فى ثالث المحرم سنة عشرين وسبعمائة وحكم شمس الدين محمد بن محمد بن أبى العز الحنفى ونص اسجاله أنه ثبت عنده إقرار الواقف بجميع ما نسب اليه فى باطنه وأنه لم يزل مالكا حائزاً ثبوتاً شرعيا ، ثم سأله الخصم المدعى الحكم به والقضاء بموجبه والاجازة بمقتضاه والاجازة والامضاء له والاشهاد على نفسه فتأمل ذلك وحكم به وقضى بموجبه وألزم بمقتضاه وأجازه وأمضاه مستوفيا شرائطه مع علمه باختلاف العلماء فى وقف الانسان على نفسه وبجوازه فى الحادى عشر من صفر سنة عشرين وسبعمائة ، واتصل إلى علاء الدين الحنفى ولده ثم استفتى فى الشرط المذكور فكتب شرف الدين أحمد بن الحسن الحنبلى الشرط المذكور المتضمن عدم استحقاق من أسلم باطل غير صحيح ولا معتبر واذا رفع الى الحاكم ساغ له الحكم باستمرار من أسلم على استحقاقه وإلغاء الشرط بالنسبة الى من أسلم وحكم الحاكم بصحة الوقف لكونه على نفسه مع علمه باختلاف العلماء فى ذلك لا يكون حكماً بصحة هذا الشرط ولا لزومه ولا نفوذه بل هو مقصور على ما أفصح به الكتاب واتصل به الاشهاد على الحاكم من أن الصحة لكونه وقفا على نفسه وعلى هذا فحكم الحاكم باستمرار من أسلم لا يكون نقضاً للحكم بالصحة فيما اشتمل عليه على ماذكر ، هذا مع ان فى اعتبار اقرار الواقف بالشرط الملحق بعد انقضاء ماذكره غير مشروط نظراً ظاهرا وكذلك عليه عمر بن الحنبلى . قال سيدنا قاضى القضاة

خطيب الخطباء تاج الدين ابو نصر عبد الوهاب أحسن الله اليه قال والدى رضى الله عنه قوله حكم الحاكم بصحة الوقف مستدرك لان الحاكم لم يحكم بصحة الوقف وإنما حكم به . وقوله لكونه على نفسه لان الحاكم لم يحكم بصحة الوقف لكونه على نفسه . بل مع كونه على نفسه وكونه على نفسه ليس بمانع عنده ولا مقتض . وقوله لا يكون حكماً بصحة هذا الشرط قد علمت أن الحاكم ثبت عنده إقرار الواقف بجميع ما نسب اليه وحكم به ومن جملته هذا الشرط المذكور فهو داخل فى المحكوم به بلا إشكال وليس الحكم مقصورا على اصل الوقف ولا على كون الصحة لكونه وقفاً على نفسه على ماقاله هذا المفتى ، وعلى هذا فحكم الحاكم باستمرار من اسلم يكون نقضاً بذلك الشرط سواء أحكم الحاكم بصحته أو به أما كونه ملحقا فليس بصحيح بل هو مذكور فى أصل كتاب الوقف . إنتهى الكلام على كلام هذا المفتى . وأما الفرق بين الحكم به والحكم بصحته ففى هذا المحل لا يكاد يظهر وإن كان يظهر الفرق بينهما فى موضع آخر . وأما اعتبار هذا الشرط فى نفسه من غير تقدم حكم فالذى أراه أنه لا يعتبر وأنه شرط باطل لان فى تقدير غير الاسلام ولم يثبت لنا فى الشريعة أن الاسلام فى الشخص المعين يكون موجبا لاستحقاق شيء كان يستحقه لولا الاسلام وليس هذا كميراث المسلم من الكافر ولا كالوقف على أهل الذمة وما أشبه ذلك وقد قال الله تعالى (ولا يأتل أولوا الفضل منكم والسعة أن يؤتوا أولى القربى والمساكين والمهاجرين فى سبيل الله) فدل ذلك على ان الحلف عدم ايتاء هؤلاء الاصناف حرام والشرط التزام نسبة الحلف والاسلام وصف يقتضى الاستحقاق نسبة الهجرة فى سبيل الله فيكون جعله وصفا مانعا حراما فلا يصح شرطه . وعلى هذا أقول وقف على غنى معين وشرط أنه إذا افتقر يخرج من الوقف يكون الوقف صحيحا والشرط باطلا . إذا عرف ذلك فهذا القاضى قد حكم بهذا الشرط فينظر فى مذهبه فان كان يقتضى صحة هذا الشرط لم يجز نقضه ويستمر على ما حكم به ، وان كان مذهبه يقتضى بطلانه أو لم يوجد فيه نقل ونحن قد بينا بطلانه فينقض ويحكم ببطلان هذا الشرط واستمرار استحقاق من اسلم والله أعلم . ومع هذا إذا حكم حاكم حنبلى أو غيره ببطلان الشرط المذكور بمقتضى ماقاله هذا المفتى أو قريب منه ثم لم ينكر عليه لأنه قد يكون وافق مقصودنا عندنا فى أصل الشرط ولعل شمس الدين بن العز لما حكم لم يتأمل ذلك ولم يكن فى ذهنه إلا ما قاله المفتى من الوقف على نفسه والله أعلم . وينبغى ان تعلم فائدة هنا تنفعك وقليل من القضاة

من يتفطن لها : ان قول القاضي مثلا ثبت عنده اقرار الواقف بجميع ماحكم به ونسب اليه وقضى بموجبه فالضمير فى قوله حكم به يحتمل ان يعود إلى الثبوت أو إلى الاقرار أو إلى الجميع : ان أعدته إلى الثبوت لم يكن حكما إلا بقيام البينة عنده وفائدة تنفيذه فى البلد فقط ولا يمنع ابطال من يرى بطلان الوقف على نفسه ، وان أعدته الى الاقرار احتمل ان يكون مراده أنه حكم بأنه أقر فيكون مثل الأول وعلى القسمين لا يكون حكما بالوقف ولا بصحته واحتمل ان يكون حكم بصحة الأول واعتباره ولذلك لثبوت كونه فى يده وأنه يؤاخذ به فحينئذ يكون حكما عليه باقراره وتضمنه اقراره ويلزم من ذلك الحكم عليه بصحة الوقف فى حق نفسه ومن يلقى عنه ولا يلزم من ذلك الحكم بصحة الوقف فى نفس الأمر ويمتنع فى هذه الحالة على من يعتقد بطلان الوقف ابطاله لانه يقتضى الحكم بالصحة على المقر ، وان اعدته على الجميع كان حكما بالوقف على نفسه وعلى هذا التقدير والذى قبله يكون الشرط داخلا فى المحكوم به والله أعلم . كتب يوم الثلاثاء خامس ربيع الآخر سنة سبع وأربعين وسبعمائة بالدهشة انتهى .

مسألة من حلب فى صفر سنة خمس وخمسين وسبعمائة

صورتها ان محضرا شرعيا ثبت على الحكام مضمونه وقف حسن قرية على أولاده ثم على أولاد أولاده ثم على أولاد أولاد أولاده ونسله وعقبه بطنا بعد بطن وقرنا بعد قرن على الفريضة الشرعية للذكر مثل حظ الانثيين وأنها لم تزل بيد أولاد الواقف وانتقلت بعدهم الى أولادهم وأولاد أولادهم ونسلهم وعقبهم ولم تزل بيد نسل الواقف وتصرفهم على الشرط المعين الى ان آل وانحصر ذلك بالطريق المقدم ذكرها الى يعقوب بن خضر بن حسن الواقف وعمته هدية بنت يعقوب ، هذه صورة ماثبت فى المحضر ثم ماتت هدية وانحصر الوقف فى يعقوب ثم مات يعقوب عن ولد يدعى خضر ثم مات خضر عن ابنين يعقوب وخالد ، وكان بينهما بالسوية نصفين ثم مات يعقوب عن ست بنين وبنت واحدة فهل يعود نصيب يعقوب الى أولاده أم الى أخيه خالد ؟

﴿ الجواب ﴾ لايسوغ الحكم بذلك لأولاد يعقوب وماتضمنه المحضر من انحصار ذلك الى فلان وعمته لايصلح ان يكون مستندا لذلك لأنه ليس شهادة على الوقف ولا بوقف فيستفيض ، وأما الحكم به لخالد فيتوقف على ان يكون ثبت بغير الاستفاضة ممن سمع كلام الواقف إنشاءه أو اقراره بذلك كما ذكره بصيغة « ثم » فانها تقتضى أن لاينتقل الى أحد من البطن الثاني حتى ينقرض

جميع الاول ، والذي يظهر أن المحضر المذكور لم يلحق شهوده الواقف ويعول كلامه ان مستندهم الاستفاضة وعمل أهل الوقف وهو مستند فاسد ولم يتضمن المحضر المذكور حكماً بل مجرد ثبوت فهو بمنزلة الشهادة على الشهادة ، وإذا كان كذلك فلا يجب الاعتماد على المحضر المذكور بل ولا يجوز ، وكما لايعتمده لايرفع يداً بغير مستند والله أعلم . كتبه على الشافعي والذي عندي في ذلك أنه يقسم بين الأولاد والاخ الغائب بحكم المحضر المذكور في تفاصيله واعتماداً على ان ذلك لم يعرف شرطه والصرف اليهم وجهاً من وجوه البر فيكون مصروفاً اليهم من هذا الوجه لأنه في أيديهم وقف عليهم باقرارهم وبمقتضى المحضر من غير علم بالشروط فيقسم بينهم على ماذكرناه ويراعى فيه قدر حاجتهم ويعمون بذلك حتى لايختص منهم أحد ولكن من كان احوج يرجح جانبه والله أعلم . كتبه على الشافعي انتهى .

﴿ فتاوى حضرت من حماة ﴾

في العشر الاواخر من رمضان سنة خمس وخمسين وسبعمائة ثلاث فتاوى :

الأولى في وقف وقفه عز الدين عبد الرحمن بن منتجب الدين أبي الحسن بن المظفر بن فرناص وقف أماكن على زوجته عائشة بنت الركن والى قلعة حماة أقرت له بها فوقفها عليها ثم على جهات متصلة منها يبنى على مدرسة شافعية له ، وفي السجل وقف آخر ووقف آخر وفيه إذا صارت هذه الدار مدرسة صار النظر الى من عينه الواقف في كتاب وصيته فان مات عن غير وصية ولم يذكر فيها اسم ناظر كان النظر الى ابنين ذكرين أحدهما من أولاد أخيه أبي عبد الله والآخر من أولاد أخيه مخلص الدين أبي نصر وولد ولدهم فان لم يكن في أولاد أحد الاخوين من أهل النظر كان الاثنان من أولاد الاخ الآخر بشرط ان يكون كل منهما أهلا للنظر فان لم يوجد في بني الاخوين ولا في بني بنيهم الا واحد متصف بالصفة المذكورة شاركه واحد من عصبة الواقف وان بعد عن درجة أولاد الاخوة بشرط ان يكون متصفاً بالصفة المذكورة فان لم يوجد في بني الاخوين أو بني بنيهما وان سفلوا ولا في العصبة الا واحد شاركه من عساه يكون إماما بالجامع النوري بحماة فان لم يكن في بني الاخوين أومن بنيهما أحد متصف بالصفة ووجد اثنان من باقي العصبات متصفان بالصفة كان النظر اليهما والناظر في هذه الصدقة من العصبة يكون الاقرب فالاقرب الى الواقف والدين فان لم يوجد في عصبته احد متصف بالصفة كان الناظر الى الحاكم بحماة والى الامام بالجامع

النورى بحماة ، والموجود الآن عمر بن محمد بن أبى عبد الله ومحمد بن محمد بن عبدالرحمن بن أحمد بن أبى عبد الله ومن عصبة الواقف فى درجة عمر فهل يكون المشارك لعمر المساوى له من العصبة أو النازل عنه فى ذرية جده .

﴿ فأجبت ﴾ على نص الاستفتاء : النظر لعمر بن محمد بن أبى عبدالله ومحمد بن محمد بن عبدالرحمن بن أحمد بن أبى عبد الله اذا كانا أهلين متصفين بصفة الاهلية لمباشرة الوقف شرعاً لايشاركهما فى هذه الحالة المساوى لعمر من العصبة بل يتقدم الذى فى ذرية الاخ عليه لان الواقف انما جعل باقى العصبة بعد تعذر اثنين من بنى الاخوة أو أحدهما أو بنى بنيهم وان سفلوا واشتراطه الاقرب فالاقرب انما هو فى العصبة لافى أولاد الاخوين وأولادهم والله أعلم .

﴿مسألة﴾ فى رجل دفع الى الدولة مالا على ان يولوه مشارفاً على أوقاف اناس بغير شرط الواقف ولهم ناظر شرعى على الوقف فولوه وتناول على ذلك جامكية فهل تجوز ولايته وهل يحل له ما تناول من الجامكية واذا لم يحل له هل يجوز للحاكم منعه واسترجاع ما قبضه من الجامكية ؟ .

﴿ فكتبت ﴾ لاتجوز ولاية المذكور ولايحل له تناول الجامكية فى ذلك ويجب على الحاكم منعه واسترجاع ماقبضه من الوقف من جامكية وغيرها لأنه قبضه بغير استحقاق لقبضه الا القدر الذى وصل الى مستحقه من أهل الوقف والله أعلم .

قال سيدنا ومولانا قاضي القضاة خطيب الخطباء تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب أمتع الله الاسلام والمسلمين بطول حياته : نقلت من خط الشيخ الامام رحمه الله مانصه : الفتاوى والمحاكمات والموالدات فى سنة تسع وأربعين وسبعمائة :

﴿ مسألة ﴾ وقف وقفاً على أن يصرف منه لقراء فى كل شهر ثلاثون درهما والباقى للفقراء فعمر فى الوقف بأجرة شهر كامل هل يصرف للقراء من أجرة الشهر الذى بعده ستون ثلاثون عنه وثلاثون عن الشهر الذى لم يحصل لهم فيه شيء اولا يصرف اليهم الا الثلاثون ويصرف الباقى للفقراء اويضيع على القراء معلومهم من الشهر الذى لم يحصل فيه شيء .

﴿ الجواب ﴾ ان وجد فى لفظ الواقف مايقتضى أن أجرة كل شهر يصرف منها ثلاثون للقراء والباقى للفقراء فكل شهر لم يحصل فيه شيء يفوت على الجميع والثانى يقتضى ذلك مثل أن يقول يصرف من كل شهر أو من أجرة كل شهر أو من أبضاع كل شهر وما أشبه ذلك مما يدل على أن المقسوم أجرة الشهر أو الشهر أو نحو ذلك . وأما إذا لم يقل ذلك بل جعل المقسوم مال الوقف كله وجعل لكل

شهر محلا لصرف الثلثين للقراء فالذى أراه أنه يكمل للقراء ويستدرك لهم مافاتهم ولا يصرف للفقراء شيء الا بعد أن لا يكون للقراء شيء متأخر لكن هذا قد يجر اشكالا فان الموقوف قد يحصل منه شيء فى مدة يحصل منه مايوفى الماضى وزيادة وقد يخلو بعض الشهر ويوفى الباقى بالثلثين . والذى أراه أن الواقف اذا اعتبر المشاهرة كما ذكرناه فيكمل للقراء من تاريخ وقفه ان كان الموقوف مسكونا يأتى مغله فى كل شهر فيصرف للقراء فى الشهر ثلاثون وباقيه للفقراء وهكذا اذا كان الموقوف لا يختلف حاله فى العادة فاذا اتفق تعطل شهر على نذور اما لخلو واما لعمارة فات على الجميع ، وان كان مغله يأتى مسانهة كالاراضى المزدرعات فاذا جاء مغل السنة يقسم على السنة كلها فيعطى منه للقراء اثنا عشر شهراً كل شهر ثلاثون ومافضل للفقراء ، وهكذا دور مكة التى تكرى أى تكرى فى أيام الموسم بقدر ماتكرى فى بقية السنة لا يفوت على القراء فى بقية السنة بل تحسب جميع السنة فيصرف منها معلومهم لسنة كاملا والباقى للفقراء وهكذا الدور التى على البحر فى مصر والبساتين التى فى دمشق ونحوها فانها فى بعض السنة تكرى وفى بعضها لا تكرى أو تكرى بأجرة بخس فاذا اعتبرنا باقى السنة كان ذلك عدلا وقد يكون الموقوف ارضاً لا تغل الا فى سنين وتمحل مدة ولا ينضبط أمرها فهذه أمرها مشكل فان الذى يأتى مسانهة قد ذكرنا أمرها والسنة فيها كالشهر فيما قبلها حتى اذا أمحلت سنة على نذور فاتت على الجميع كما قلنا فى الشهر لأنه الذى يقتضيه العرف والعادة وأما التى لا ضابط لها فكيف يصنع فيها ؟ والذى أراه اتباع اللفظ فيكمل القراء من تاريخ وقف الواقف متى حصل مغل يصرف منه مالهم منكسر الى ذلك الوقت ومابقى يصرف للفقراء ثم يبقون على رجاء بعد ذلك ، وان رأى الناظر ان يدخر من الباقى مايصرفه للقراء فى المدة المستقبلة التى يغلب على الظن أنه لا يأتى فيها مغل فله ذلك ويكون عذراً فى عدم الصرف للفقراء فى هذا الوقت ويتوفر به عليهم مايصرف عليهم من الغلة المستقبلة . هذا الذى ظهر فى ذلك . وقد ذكر الاصحاب فرعاً لابن الحداد اذا أوصى لرجل بدينار كل شهر من غلة داره أو كسب عبده وجعل بعده لوارثه أو للفقراء والمساكين والغلة والكسب عشرة مثلا واعتبارها من الثلث كاعتبار الوصية بالمنافع ، والاصح ان المعتبر قدر التفاوت بين القيمتين فان خرجت من الثلث قال ابن الحداد ليس للورثة ان يبيعوا بعض الدار ويدعوا ماتحصل منه دينار ولان الاجرة قد تنقص ، هذا اذا أرادوا بيع بعضها على أن تكون الغلة للمشترى فأما بيع مجرد

الرقبة فكبيع الوارث الموصى بمنفعته . وذكروا فرعاً آخر اذا أوصى لانسان بدينار كل سنة صح فى السنة الأولى وفيما بعدها قولان حكاهما الامام والرافعى وقال ان أظهرهما البطلان والاظهر عندى الصحة فان صححناها فللورثة التصرف فى ثلثى التركة لامحالة ، وفى تصرفهم فى الثلث وجهان أحدهما نفوذه بعد اخراج الدينار الواحد ، والثانى يوقف على المختار فان قلنا بالتوقف فعاش الموصى اليه الى ان استوعب الدنانير الثلاث فذاك ، كذا قاله الاصحاب وهو يقتضى ان الموصى به جميع الثلث لابعضه وهذا بطريق الثلث عند استغراقه الثلث ، وان مات قال صاحب التقريب يسلم بقية الثلث الى الورثة وتوقف الامام وقال يجب ان ينتقل الحق الى الورثة . واذا قلنا بالوجه الأول أنه ينفذ تصرفهم فكلما انقضت سنة طالب الموصى له الورثة بدينار وكان كوصية تظهر بعد قسمة التركة ، وان كان هناك وصايا أخر قال صاحب التقريب يقص الثلث بعد الدينار الواحد على ارباب الوصايا ولايتوقف فاذا انقضت سنة اخرى استرد منهم مقدار مايقتضيه التقسيط قال الامام وهذا بين اذا كانت الوصية مقيدة بحياة الموصى له أما اذا لم تتقيد واقمنا ورثته مقامه فهو مشكل لايهتدى اليه . قلت وجه اشكاله ان ذريته لاينقرضون الى يوم القيامة لان الورثة الخاصة اذا انقرضوا يرثهم المسلمون وهم باقون الى يوم القيامة ولايعلم عدد سنى ذلك الا الله والجهل بجملته يطرق الجهل بالنص على الوصايا التى معه وهو جهل لاغاية له لأنه مامن عدد مقدر إلا ويمكن ان يكون بعده غيره مما يقتضى تبعيض منه الوصايا فقد حصل اشكال لايهتدى إلى بيانه بخلاف ما إذا لم يقم ورثته مقامه فتكون الوصية له مقصورة على مدة حياته وهى إذا مات يعلم مثاله كان ماله كله تسعة دنانير وأوصى لزيد بدينار ولعمرو بدينار ولبكر كل سنة بدينار فيدفع فى الحال عقب موت الموصى والقبول لكل منهم دينار ومجموع ذلك هو جملة الثلث وفى السنة يسترد لبكر نصف دينار منهما وفى السنة الثالثة خمس ونصف خمس دينار وقد استقر له ماقبضه وهو دينار وأربعة أخماس وهى التى تخصه بالتوزيع لانه بين لنا ان الوصية بخمسة دنانير له ثلاثة ولهما اثنان فيقسم الثلث على هذه النسبة له ثلاثة أخماسه ولهما خمساه . فهذا ماأراده الامام والله أعلم . انتهى كلام الاصحاب والكلام عليه ، ومقصودى به الاستشهاد لتقديم القراء والتكميل لهم على الفقراء لما قاله ابن الحداد فى الفرع الأول من ان الورثة ليس لهم ان يبيعوا بعض الدار اذا احتمل ان يكون سبباً لنقض الدينار كل شهر وقد فرضها فيما إذا كانت الغلة أو الكسب عشرة ولا شك

ان الورثة ليس لهم ان يأخذوا التسعة بل يبقى ليأخذ الموصى له الدينار ومنها فى المستقبل إذا لم يحصل فيه شيء وان كان الاصحاب لم يصرحوا بذلك أو يقال ان الورثة يأخذون التسعة واذا لم يحصل فى الشهر الآخر شيء يرجع عليهم بدينار كما قلنا فى الوصايا التى حكينا كلام صاحب التقريب فيها قريباً . والغرض انهم لايستأثرون بالتسعة بحيث يبطل حق الموصى له منها فلذلك هنا اذا حصل مغل كبير وأخذ القراء منه ثلاثين عن شهر وفرضنا بقيته للفقراء لاينقطع حق القراء عنه بالكلية بل اذا تعطلت مدة ثم جاء مغل بدى منه نصيب القراء عن تلك المدة المتعطلة وان فضل شيء كان للفقراء وإلا قلنا لهم أنتم أخذتم فى الماضى فامنعكم من الاخذ الآن . والله تعالى أعلم انتهى .

﴿مسألة﴾ وقف على أولاده ثم أولاد أولاده ثم أولاد أولاد أولاده ثم نسله على أنه من مات منهم وان سفل كان نصيبه لمن فى درجته يقدم الاقرب اليه فالاقرب ومات وخلف أولادا ومات أولاده وخلفوا أولاداً ومات أحدهم عن غير نسل وخلف واحداً فى درجته من غير فخذه بل من نسل عمه مثلا وواحدا أقرب اليه منه وهو من فخذه ونسب أبيه ولكنه ليس فى درجته بل انزل منه وهو يتناول فهل يكون نصيب الذى مات عن غير ولد للذى فى درجته من غير فخذه أو للذى أسفل منه من فخذه .

﴿فنقول فى الجواب﴾ لو اقتصر فى قوله من مات وله ولد على قوله فنصيبه لولده لم تكن ريبة فى ان نصيب هذا المتوفى عن غير نسل لمن فى درجته وان لم يكن من فخذه لكنه لما قال فنصيبه لولده ثم لولد ولده ثم لنسله اقتضى ان جميع نصيبه لايخرج منه شيء عن نسله ماداموا موجودين . وقوله يقدم الاقرب اليه لو كان مجرداً عن الدرجة لاقتضى ذلك ايضاً لكن اعتبار الدرجة إذا أخذ على اطلاقه يمنع منه ونظرنا فلم نجده فى قوله يقدم الاقرب قال منهم فلو قاله لتقيد بالدرجة فلما أطلقه قويت المعارضة فصار اطلاقه مع اطلاق ان نصيب كل من مات عن نسل يقتضيان أن الذى فى الدرجة هذا لايأخذ نصيبه واطلاق الدرجة يقتضى أنه يأخذ ، ويمكن تقييده بالدرجة من الفخذ ليجمع بينها وبين اطلاق الكلامين الآخرين فاحتجنا إلى ترجيح فرأينا أن تقييد كلام واحد وهو الدرجة أقل من تقييد كلامين وهما تعميم النصيب فى النسل واعتبار الاقربية فيقضى هذا حرمان ذى الدرجة من نصيب غير نسل ثم نظرنا فلم نجد فى درجة المتوفى من فخذه احداً وانما وجدنا من فخذه أنزل منه وقد سكت

الواقف عن حكم هذه الحالة فالصرف اليهم انما يكون باطلاق قوله من مات عن ولد فنصيبه لولده ثم لولد ولده وان سفل وهو أحد الكلامين وقد تعارض قبل ذلك بقوله وقف على أولاده ثم أولاد أولاده وهو الذى فى الدرجة من البطن الثالث فيقدم على النسل الذى بعده فاذا تعارض هذان الامران وتعارض معنى الاقربية مع معنى الدرجة تقف المسألة ولا نجد مرجحاً فأشكلت المسألة علينا فرجعنا الى المعنى فرأينا ان تقديم الأقرب إلى الميت أقرب إلى مقاصد الواقفين وإلى مقاصد أهل العرف مالم يقصد الأقرب إلى الواقف وههنا لم يقصد الاقرب إلى الواقف فلذلك ترجح عندنا استحقاق هذا الاقرب الى المتوفى والله أعلم ، ولكنه قد وقع حكم لذى الدرجة مبنى على شهادة أنه هو المستحق فحكم القاضى بموجب ذلك من غير أن يحيط علمه بما ذكرناه . وأنا متوقف فى صحة هذا الحكم فان الشهادة على ماأراه ليست بصحيحة وأيضاً فشهادة الشهود بالاستحقاق فى قبولها نظر لأنه حكم شرعى وهم انما تقبل شهادتهم بالاسباب فشهادتهم بأنه فى الدرجة صحيحة والاستحقاق ليس اليهم فحكم القاضى بوجب ماشهدوا به عندى فيه نظر لكونه لم يتأمل أطراف الواقعة حتى يظهر له الصواب فيها وعندى فى نقضه أيضا نظر لاجل الاحتمال وقرب المأخذ وأنه لو نظر فى ذلك وخالف ماقلناه وحكم بخلاف ماقلناه عن علم وترجيح كنت أقول ان حكمه صحيح يمتنع نقضه فهذا الذى عندى فى هذه المسألة أرى فى هذه الواقعة لأجل الحكم ان يصطلحوا الا ان ينقرض المحكوم له ويرجعوا الى ماقلته وليتنبه لمثل ذلك فى غيره من الاوقاف فان هذا اللفظ كثيراً مايقع فى كتب الاوقاف ولا ينتبه الناس له بل يكتفون بما حصل فى أول وهلة من ان من مات ينتقل نصيبه لولده ولا ينظرون الى قوله ثم الى ولد ولده ونسله ، وأنا أيضا انظر فى ذلك الا فى هذه الايام وهذه الامور بحسب مايقذفه الله فى القلب والله أعلم انتهى.

﴿ مسألة ﴾ وقف شرط فيه النظر للأرشد فالأرشد من أولاد الموقوف عليه ونسلهم يقدم الارشد والاقرب فالاقرب والمنتسب اليه بالذكور على أولاد البنات وبنات البنات واذا انتهى النظر الى أنثى كان من شرطها أن تكون ذات زوج يصلح للتقدمة على المجاهدين فوجد من ذرية الموقوف عليه إناث واحدة منهن ذات زوج يصلح لما ذكر وذكر أنزل منهن وقامت بينة لكل من المذكورين بالارشدية ووجد أنثى أعلى من الجميع قامت بينة لها انها من نسل الموقوف عليه فلمن يكون النظر ؟ .

﴿ الجواب ﴾ قد يتوهم متوهم ان قوله على أولاد البنات يعود الى جميع ماتقدم فانه قال يقدم الارشد على أولاد البنات والاقرب على أولاد البنات والمنتسب اليه بالذكور على أولاد البنات ، ويحتج بأن مذهب الشافعي بأن الاستثناء وماجرى مجراه يعود إلى جميع الجمل المتقدمة ، والجار والمجرور يجرى مجرى الاستثناء وعطف المفردات أولى بذلك من عطف الجمل ، ويترتب على هذا أنه إذا وجد فى هذا الوقف فى المنتسبين بالذكور رشيد وأرشد لايتقدم الارشد على الرشيد لما تقدم ان الارشد إنما يتقدم على أولاد البنات ، وهذا الوهم مندفع بثلاثة أمور : (أحدها) ان السابق إلى الفهم فى هذا الوقف وماأشبهه خلافه وان الجار والمجرور يختص بالاخيرة وان كل وصف مماذكر يقدم على ضده فيقدم الارشد على غير الارشد مطلقاً سواء كان من أولاد الذكور أم من أولاد الاناث ويقدم المنتسب بالذكور على أولاد البنات سواء كان ارشد أم لم يكن . هذا هو السابق إلى الفهم فى هذا الكلام واشباهه ولا بينة لانه من المسألة التى يقول فيها الشافعي بالعود الى الجميع لابينة ، والقرينة التى ذكرناها من تقدمة كل شيء على ضده صارفة عنه فوجب المصير الى ماسبق الذهن اليه . (الأمر الثانى) من الامور الثلاثة القرينة التى ذكرناها فهى مع سبق الذهن شيئان . (الامر الثالث) أنه لوقيل بهذا التوهم لزم التخصيص أو التقييد فى الجملتين الأوليين . فلهذه الامور الثلاثة جعلناه الاخيرة فقط . إذا عرف ذلك فالقول فى تعارض البينتين الانثى ذات الزوج العليا والذكر السافل فى الارشد يحتمل ان يقال بالتساقط للتعارض وينظر الحاكم ويحتمل ان يقال ينظران جميعاً الامرين : (أحدهما) أنه شرط النظر للجميع وقدم منهم بعضهم فما لم يوجد المقتضى للتقديم لم يوجد النظر عملا بالشرط السالم عن المعارض . (والثانى) أنه لم يقل يقدم الارشد الاقرب حتى يكون اعتبر مجموع الصفتين فى شخص واحد بل قال الارشد والاقرب فأقول اذا وجد أرشد ليس أقرب وأقرب ليس ارشد لكنه رشيد فلا تعارض وصفة الاقربية ليست معارضة لصفة الارشدية فيكونان ناظرين على الاجتماع فكما لووصى لابنين ليس لاحدهما أن ينفرد إلا ان ينص عليه ، هذا اذا كان الاقرب ليس بأرشد ولاقامت له بينة معارضة وأما عند تعارض البينتين فقد يرجح إحداهما بالقرب فعلى قياس تقديم بينة الداخل تقدم هنا بينة الاقرب وعلى قياس تقديم بينة الخارج لا يلزم هنا تقديم الابعد بل قياسه استمرار التعارض وحينئذ يأتى ماقدمناه اذا لم يكن مع الاقربية أو يقال انهما تساقطا ويقدم الاقرب ، وهذا أولى الاحتمالين اذا قلنا بالتساقط ويحتمل

ان يقال بالقرعة أو الاستواء واذا قلنا بانهما يستويان فى النظر ولا ينفرد أحدهما فأراد الحاكم ان يقيم ثالثاً يرجع اليه عند تشاحنهما فله ذلك لئلا تضيع مصلحة الوقف باختلافهما ولاشك فى ذلك عند تنازعهما وهل له ان يقيمه الآن لتوقع التشاحن فى المستقبل؟ يحتمل ان يقال لا لانهم لم يذكروا فى الوصية أنه يفعل ذلك ويحتمل أن يقال له ذلك اذ لاضرر فيه إلا ان يحتاج الى أجرة فلا يسوغ الا عند الحاجة والكلام فى الوقف والوصية سواء أن المال كان يسيرا بحيث يكون التوقع نادرا فلا يجوز إلا عند الحاجة أو عدم الأجرة وإن كان كثيرا بحيث يغلب على الظن الاحتياج اليه كثيرا فله نصيبه لئلا تشق مراجعة القاضى فى كل وقت. وتلخص من هذا أن فى الانثى المذكورة التى هى ذات زوج يصلح للتقدمة على المجاهدين نظرا وان فى انفرادها توقفاً وإذا لم تنفرد يشاركها الذكر الاسفل وليس له أن ينفرد قطعاً مادامت هذه موجودة . هذا فى الوقف الذى منه أمر المجاهدين وأما غير المجاهدين كالمدرسة وإلا فلم يشترط الواقف فى نظر الانثى فيه أن تكون ذات زوج بالصفة وإذا أثبتت غيرها من النسوة المساوين لها فى الارشدية كان لهن النظر فى غير نصيب المجاهدين إما معها إن استوين فى الرشد أو بدونها إن كن أرشد منها وحكم الذكر السافل عنهن معهن على ماشرحناه فى حكمه معها فقد يؤدى الحال إلى اشتراك الجميع ، وأما المرأة التى هى أعلى من الجميع فان ثبت ثبوتاً بيناً أنها من نسل الموقوف عليه وأنها أرشد من الجميع استحقت النظر فى غير نصيب المجاهدين ويبقى نصيب المجاهدين موقوفاً على أن يكون زوجها أهلا للتقدمة على المجاهدين إنتهى .

﴿ مسألة ﴾ ورد استفتاء آخر فى هذا الوقف نصه : شرط النظر للارشد فالارشد من أولاد الموقوف عليه وأولاد أولاده وأولاد أولاد أولاده ونسلهم وعقبهم أبدا ما تناسلوا يقدم الارشد فالارشد والاقرب فالاقرب والمنتسب اليه بالذكور على من يكون من أولاد البنات وبنات البنات .

﴿ فأقول ﴾ هذا يقتضى أن الارشد من الاولاد يستحق والارشد من أولاد الاولاد يستحق والأرشد من نسلهم يستحق فاذا اجتمع أربعة فى الطبقات الأربع كل منهم أرشد أهل طبقته وليس أحد منهم أرشد من الثلاثة استحق الاربعة كلهم واشتركوا فى النظر . وقوله بعد ذلك يقدم الارشد يقتضى النظر فيما بين الأربعة وأنهم إذا تفاضلوا قدم أرشدهم ولو لم يقل ذلك لكانوا يشتركون وإن كان بعضهم أرشد من بعض . وقوله الأقرب فالاقرب يقتضى النظر فى الأربعة

فيقدم منهم الاقرب فيعود القول على ما قدمناه إنتهى .

﴿ مسألة ﴾ لو قال فى هذا الوقف يكون النظر للأرشدفالارشد من نسله لم يقتض تعدد الناظر عند تعدد الطبقات بل يكون النظرللارشد من مجموعهم مسألة ولو قال ذلك وا . (كذا)

﴿ مسألة ﴾وقف فى مرض موته على نفسه ملكاأكثر من ثلث ماله هل للحاكم أن يحكم به لان الاصل بقاء الحياة أولا لان الحكم يصير متعرضا للنقض، وهذا إذا قلنا وقف الانسان على نفسه صحيح ، أما إذا قلنا ببطلانه فلا شك أنه لايحكم به وانما النظر فى الحالة الاولى فلننظر فيهاويقوى لان ابن الحداد وطائفة من الاصحاب قالوااذا أعتق فى مرض موته أمة هى ثلث ماله فطالت علته ولم يبرأ ولم يمت ولها ولى نسب فزوجها وليها من رجل من عرض الناس أن النكاح باطل وذهب ابن شريح وأبو ثور وطائفة الى أن النكاح صحيح ؛ ونسبه الرافعى الى الاكثرين واستدل القاضى حسين لابن الحداد بأنه لو وهب لرجل فى مرض موته جارية هى خارجة من الثلث فقبلها الموهوب له وقبضها قبل موت الواهب لانبيح له وطأها حتى يموت الواهب ويخرج من الثلث والدين للاحتمال والفرج لايباح مع الشبهة ولذلك قال الشافعى لو أن وثنيا أسلم بعد الاصابة وأصرت على الكفر وأختها مسلمة وأراد أن يعقد عليها النكاح لايمكن منه ولا ينعقد نكاحه لجواز أن تسلم تلك ، والدليل على أنها ليست بحرة قطعا اجماعنا على أنها لو قذفت محصنا لاتحد حد الحرة ولذلك لو قذفها رجل أو امرأة لاحد عليه بقذفها ولو مات قريبها لاتورثها منه فى هذه الحالة ، ذكر هذه المسائل القاضى حسين فى شرح الفروع ؛ والموافق لابن شريح يحتاج الى الجواب عنها ان سلمها ولايمكن منعها ولامنع الاحتمال ولم يقل أحد إنها تكون حرة ثم تصير بالموت وعدم الخروج من الثلث رقيقة هى أو بعضها هذاما قاله أحد فلاشك ان الاحتمال موجود وهو مقرون الشبهة فعلى قياس قول ابن الحداد لاشك فى امتناع الحكم بصحة وقف الجميع أو شىء منه وعلى قول ابن شريح يحتمل ان يقال بذلك ايضا لان حكم الحاكم ينبغى ان يصان عن التعرض للنقض ويشهد له ماقاله القاضى حسين من المسائل . ثم ان مسألة ابن الحداد فرضوها كما ترى فيما اذا طالت العلة ولم يمت ولم يبرأ فاذا لم تطل العلة وقصد تزويجها على الفور يحتمل ان يكون الحكم كذلك ويحتمل ان يقطع بالمنع ومسألة الوقف التى فرضناها انما هى فى ذلك فمنع الحكم فيها أقوى . والرافعى احتج لابن شريح فانا فى الظاهر نحكم بحريتها ويجوز تزويجها وان كان يحتمل

ان يظهر عليه دين يمنع خروجها من الثلث وليس كنكاح اخت المشركة فانه الظاهر هناك بقاء النكاح على ان أبا زيد جعل نكاح اخت المشركة على قولين قال الرافعى ويقرب من المسألتين نكاح المرتابة بالحمل وقال فى نكاح المرتابة فى باب العدد ان ارتابت بعد الاقراء أو الاشهر وتزوجت لم يحكم ببطلان النكاح لكن لو تحققنا كونها حاملا وقت النكاح بان بطلانه وان ارتابت بعد الاقراء أو الاشهر وقبل أن تتزوج وتزوجت فالمذهب القطع بأن النكاح لايبطل فى الحال لانا حكمنا بانقضاء العدة فلا نبطله بالشك وقد يحكم ببطلانه . انتهى كلام الرافعى ولم يقل أحد بصحته ، وقياسنا فى مسألتنا أنا نتوقف عن الحكم حتى نتبين فلم نجد فى كلامه تصريحا بجواز حكم الحاكم والحكم الذى تضمنه كلامه انما هو حكم الفقيه بالفتوى أعنى قوله فى صدر كلامه فى الحكم بحريتها. ثم ان الخلاف بين ابن شريح وابن الحداد إنما هو فيما إذا كانت الجارية ثلث ماله أما إذا كانت زائدة عن الثلث فلا ندرى مايقول ابن شريح قد يوافق ابن الحداد اعتمادا على ظاهر الامر فليس لنا اجراء الخلاف بينهما فى مسألتنا هذه إذ ليست قياس مسألتهما واذا كانت كذلك فهى بامتناع حكم الحاكم أولى هكذا يقتضيه كلام ابن الحداد والقاضى حسين وأما الامام فانه فرضها فيما اذا كان لامال له سوى الجارية وقال يحتمل على قياس ابن الحداد اذا كانت تخرج من الثلث أن يجوز وليس كما قال الامام انتهى . والله أعلم .

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد خاتم النبيين وعلى آله وصحبه وسلم تسليما كثيرا . وكتبه محمد بن أحمد الفصيح المقرىء الشافعى غفر الله له ولوالديه ولجميع المسلمين أجمعين وحسبنا الله ونعم الوكيل ولاحول ولاقوة الا بالله العلى العظيم .وكان الفراغ من نسخه فى يوم الخميس تاسع عشرى شهر ربيع الاول سنة ثمان وستين وسبعمائة .

﴿ انتهى المجلد الاول ويتلوه فى المجلد الثانى مسألة حلبية ﴾

نسخة ما فى أول الكتاب من التملكات :

من كتب أبى بكر بن قاضى شهبة . من كتب ناصر الدين السكرى سنة ٨١٩ .

انتقل هذا الكتاب المبارك من ملك الشيخ تقى الدين بن قاضى شهبة إلى ملك كاتبه محمد بن حجى لطف الله به سنة ٨٣٢ أحسن الله عقباها . ثم ملكه محمد بن البارزى . من كتب يحيى بن حجى الشافعى سنة ٨٥٦ .

هذا محمد المشار اليه أعلاه والد سيدى يحيى بن حجى ، ومحمد بن البارزى المشار اليه أعلاه جد سيدى يحيى بن حجى المشار اليه لوالدته .





﴿ فهرس ﴾
الجزء الأول من فتاوى السبكى
ويليه فهرس الجزء الثانى (١)

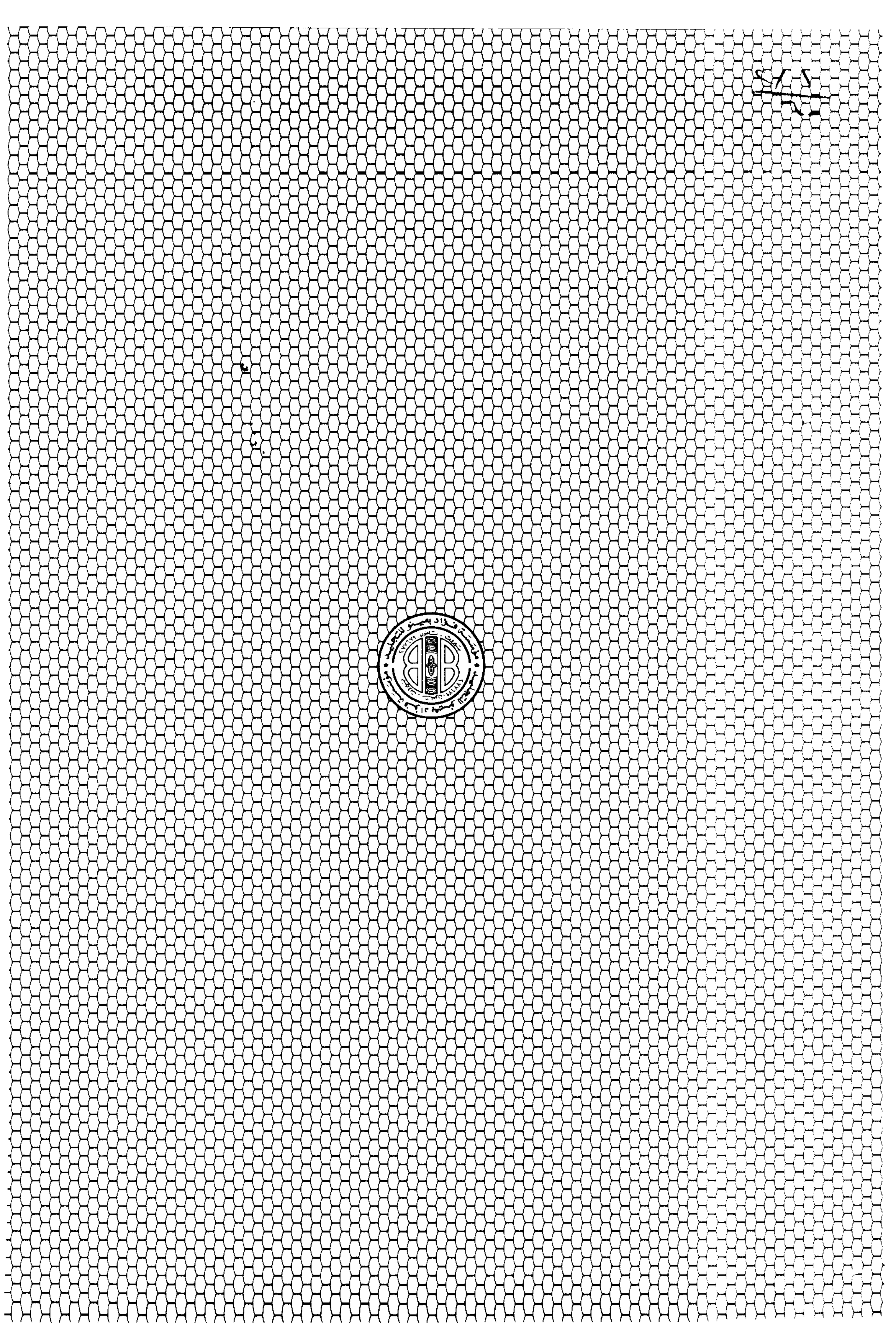
الصفحة

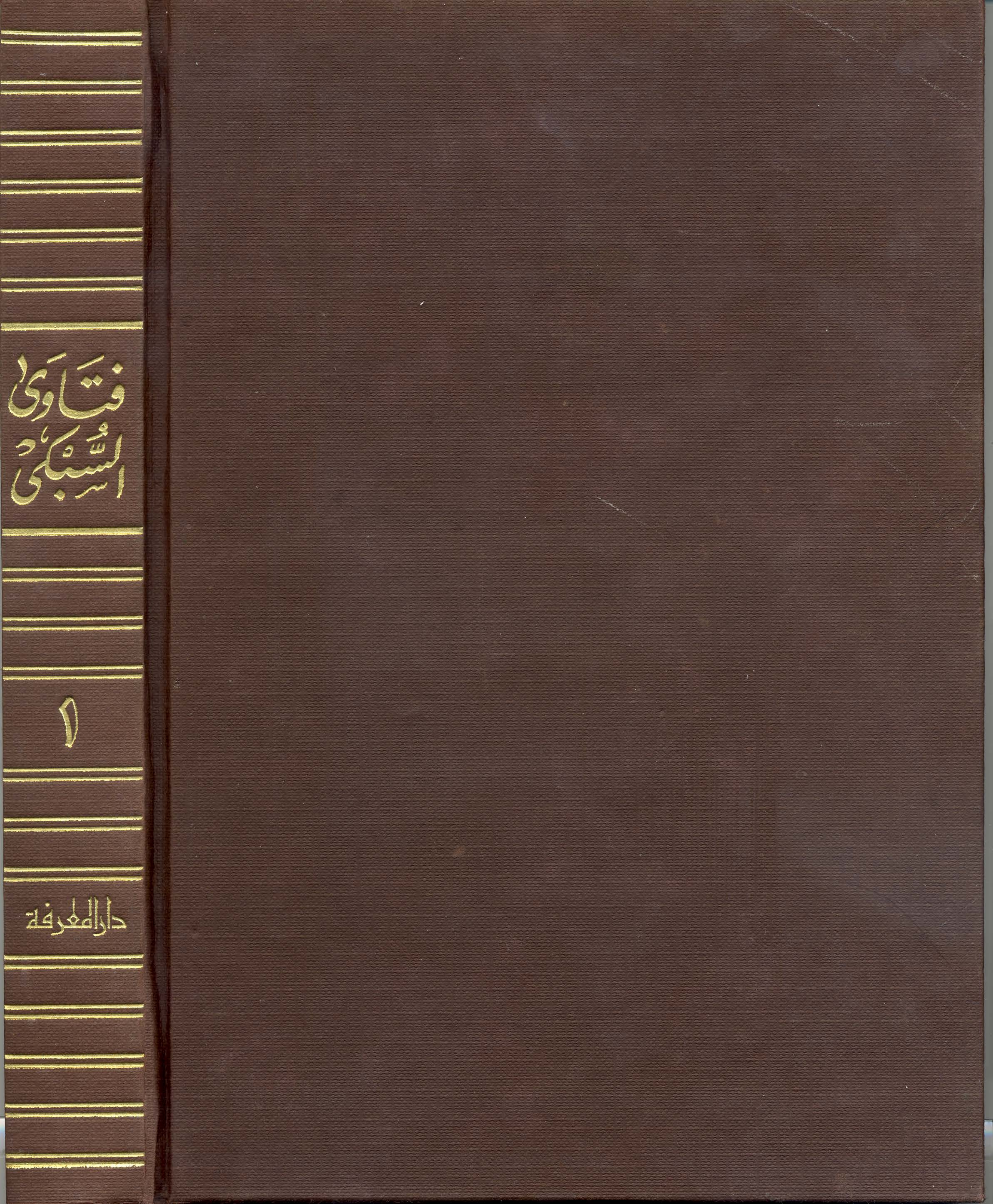
---

(١) وضعت الفهرسين الثانى تلو الاول تسهيلا على المراجع .

. . .







فتاوى
السبكي
١
دار المعرفة